تيسير فهم
روضة الناظر وجنة المناظر

عرض لكتاب روضة الناظر بأسلوب مرتب، ولفظ سهل، على هيئة سؤال وجواب

إعداد
ماجد بن محمد بن عبد الله العسكر

دار الثريا


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com

تيسير فهم

روضة الناظر وجنة المناظر

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

العسكر، ماجد محمد

تيسير فهم روضة الناظر وجنة المناظر. / ماجد محمد العسكر

الرياض، ١٤٣١ هـ.

٦٧٢ص ؛ ١٧×٢٤سم

ردمك ٦-٨٦١٦-٠٠-٦٠٣-٩٧٨

١- أصول الفقه ٢- الفقه الحنبلي أ. العنوان

ديوي ٢٥١ ١٤٣١/٨٩٥٤

رقم الإيداع : ١٤٣١/٨٩٥٤

ردمك : ٦-٨٦١٦-٠٠-٦٠٣-٩٧٨

الطبعة الأولى

١٤٣٢هـ - ٢٠١١م



دار الثريا للنشر والتوزيع

فاكس ٤٠٢٢٦١٥ ص.ب ٩٤٣٨ الرياض ١١٤١٣

بريد الكتروني darthurayya@hotmail.com

تيسير فهم

روضة الناظر وجنة المناظر

عرض لكتاب روضة الناظر بأسلوب مرتب، ولفظ سهل،
على هيئة سؤال وجواب

إعداد
ماجد بن محمد بن عبد الله العسكر

دار الثريا للنشر


بسم الله الرحمن الرحيم



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وعلى آله وصحابته ومن اهتدى بهداه.. أما بعد:

فإن علم أصول الفقه علمٌ جليل قدره، غزيرة فائدته، به تُستنبَط الأحكام الشرعية من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ على أسس سليمة، وقواعد صائبة.

وما لَم يفقه طالب العلم هذا العلم حقَّ الفقه؛ فإنه سيقع في أخطاء قد تكون غاية في الفحش والانحراف !

بل إن من لا يعرف مسالك الأدلة، وأوجه الدلالة منها، وطرق الترجيح فيما بينها؛ فإنه سيقع في القول على الله دون علم - والعياذ بالله -.

وإن من أهم الكتب المؤلفة في هذا العلم، والذي هو من أهم مصادر هذا العلم لدى الحنابلة - رحمهم الله - كتاب " روضة الناظر وجنة المناظر " للإمام موفق الدين عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي - رحمه الله -.

هذا الكتاب الذي يعلم جلالته كل من قرأه، والذي قام فيه مؤلفه - رحمه الله - بتلخيص كتاب " المستصفى " للإمام الغزالي - رحمه الله -، وأضاف إليه جملة من الزيادات، وأبدى ترجيحاته للأقوال التي

عرضها.

ولأني كنت أحد من شَرُفَ بدراسة هذا الكتاب على أيدي مشايخنا وعلمائنا الفضلاء؛ فقد أدركت الصعوبة التي تكتنف كثيراً من المواطن فيه، ومن أجل ذلك فقد عزمت على المساهمة بتسهيل دراسة هذا الكتاب - مع علمي بأني لست ذا بضاعة -، ولكنني قمت بعمل شبيهٍ بهذا العمل الذي أقدم له متعلقٍ بأحد الكتب الشرعية الأخرى؛ وأدركت أنها طريقة نافعة جداً بتوفيق الله تعالى.

ولقد كنت أقدم رجلاً وأؤخر أخرى حين طرأت عليَّ فكرة هذا العمل، وذلك لأن الفكرة ليست محصورة في صياغة متن " الروضة " بطريقة السؤال والجواب فحسب؛ بل إنها قائمة على تسهيل لفظه قبل أن يصاغ على هيئة سؤال وجواب.

ولما شرعت فيه أدركت وعورته،ولقد توقفت أثناء العمل فيه مراراً، لكنني لا ألبث أن أعود إليه مرة أخرى !

حتى أعان الله - بفضله ورحمته -على إتمامه، ويسر لي إخراجه في هذه الصورة التي أرجو أن تكون خالصة لوجهه الكريم، نافعة لطلبة العلم ومريديه.

ولقد سلكت في قيامي بهذا العمل الطريقة التالية:

١ - اعتمدت فيما قمت به من عمل على النسخة التي حققها فضيلة

الشيخ العلاَّمة: أ. د: عبدالكريم بن علي النملة - حفظه الله -.

٢ - الأصل أنني أثبت كلام المصنف - رحمه الله - كما هو إلا حين أظن أن هنالك حاجة تدعو إلى تسهيل ألفاظه؛ فأقوم حينها باستبدال كلامه - رحمه الله - بما هو أسهل منه.

٣ - رجعت في تسهيل ألفاظ الكتاب إلى ما يلي:

أ - كتاب " نزهة الخاطر العاطر " للشيخ عبدالقادر بن بدران الدومي - رحمه الله-.

ب - كتاب " إتحاف ذوي البصائر" لفضيلة الشيخ العلاَّمة: أ. د: عبدالكريم بن علي النملة - حفظه الله -.

ولقد استفدت من هذا الشرح المبارك فائدة كبيرة.

ج - ما استفدته من شروح مشايخي - أثابهم الله - أثناء دراستي لهذه المتن.

٤ - قمت بإعادة ترتيب صياغة الأقوال بحيث إنني جعلت القول المختار للمصنف هو آخر ما أذكره من أقوال في المسألة، وسبب ذلك: أن عادة المصنف - رحمه الله - في عرضه للأقوال أنه يبدأ - غالباً - بذكر القول المختار، ثم يعرض غيره من الأقوال، ثم يذكر أدلتها، ثم يرجع ليدلل على القول الأول، ثم يبدأ في الرد على الأقوال الأخرى.

وفي ذلك صعوبة لمن أراد الإلمام بالمسائل، ومن أجل ذلك فقد

بدأت بعرض الأقوال الأخرى (التي لم يرجحها المصنف - رحمه الله -)، وذكرت تحت كل قول أدلته، ثم ذكرت بعد ذلك القول المعتمد عند المصنف - رحمه الله - ، ثم ذكرت أدلته، ثم أوردت نقاشه للأقوال الأخرى.

٥ - صغت الكتاب على هيئة سؤال وجواب.

٦ - أوردت المسألة وقد اشتملت على الأقوال والأدلة والردود فحسب، أما ما يرد في أثنائها من اعتراضات وأجوبة عليها فقد أفردته في أسئلة تَرِدُ بعد الانتهاء من ذكر الأقوال والأدلة.

واللهَ أسألُ أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه سبحانه، محققاً للغرض الذي كتب من أجله.. إنه سميع مجيب..

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

ماجد بن محمد العسكر - الخرج

بسم الله الرحمن الرحيم

" المراد بعلم أصول الفقه وموضوعه والغرض من دراسته "

س ١: ما المراد بالفقه في أصل الوضع وفي عرف الفقهاء؟

ج: الفقه في أصل الوضع (لغة): الفهم. قال تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام: ﴿ وَٱحۡلُلۡ عُقۡدَةٗ مِّن لِّسَانِي * يَفۡقَهُواْ قَوۡلِي ﴾.

وفي عرف الفقهاء: العلم بأحكام الأفعال الشرعية كالحل والحرمة والصحة والفساد ونحوها.

س ٢: ما المراد بأصول الفقه؟ وما الفرق بين الفقه وأصول الفقه؟

ج: المراد بأصول الفقه: أدلته الدالة عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل.

فإن الأصول لا يتعرض فيها لأفراد المسائل إلا على طريق ضرب المثال كقول: "الأمر يقتضي الوجوب " ونحوه.

وهذا هو الفرق بين الفقه وأصول الفقه، وبه يتبين أن علم أصول الفقه يبين للفقيه الطرق التي يستطيع من خلالها أن يستنبط الأحكام الشرعية.

س ٣: ما هو الموضوع الذي يبحث فيه الأصولي؟ وما الغرض من ذلك؟

ج: ينظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية.

والغرض من ذلك: اقتباس الأحكام من الأدلة.



المقدمة

س ٤ : ما المقصود بـ: " المقدمة "؟

ج: هي ما يعرف عند الأصوليين بـ: " المقدمة المنطقية ".

س ٥ :تنحصر الأشياء التي تُدرك بمجرد العقل في أمرين. ما هما؟

ج: تنحصر مدارك العقول في الحد والبرهان.

س ٦ : ما سبب انحصار مدارك العقول في الحد والبرهان؟

ج: لأن إدراك العلوم على نوعين:

١ – إدراك معنى المفردات كأن تعلم معنى " العالم " ومعنى " الحادث " ومعنى " القديم ".

أي أن تتصور معناها دون أن تحكم عليها بنفي وإثبات.

٢ – إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي والإثبات.

كأن تنسب مفرد " العالم " إلى مفرد " الحادث " بالإثبات، فتقول: " العالم حادث".

أو تنسب " القديم " إلى " العالم " بالنفي، فتقول: " العالم ليس بقديم ".

س ٧: إلى أي هذين النوعين يتطرق التصديق والتكذيب؟

ج: يتطرق التصديق والتكذيب إلى النوع الثاني فقط.

وذلك لأن التصديق والتكذيب لا يتطرق إلا إلى الخبر، والمفردات كـ "

العالم " و " الحادث " و " القديم " ليست أخباراً، لأن أقل ما يتركب منه الخبر مفردان.

س ٨: ماذا أطلق العلماء على النوعين السابقين؟

ج: سمى بعض العلماء النوع الأول: " التصور "، و النوع الثاني: " التصديق ".

وسمى النحويون النوع الأول: " المفرد "، و النوع الثاني: " الجملة ".

* وبناء على ما سبق فإن إدراك العلوم لا بد أن يسبقه معرفة المفرد (البسيط) قبل معرفته منسوباً إلى غيره (المركب). فإن من لا يعرف معنى " العالم " ومعنى " الحادث " كيف سيعرف معنى: " العالم حادث "؟

س ٩: ما أقسام النوع الأول (معرفة المفردات)؟

ج: ١ – أوليّ:

وهو: مايرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب. مثل: " الموجود " و"الشي".

أي: أنه يُفهم معناه من غير تأمل أو نظر.

٢ – مطلوب:

وهو: الذي يدل اسمه منه على أمر جُملي غير مفصل.

وهو الذي يحتاج إلى تأمل ونظر بسبب إجماله.

س ١٠: ما أقسام النوع الثاني (معرفة النسبة بين المفردات)؟

ج: ١ – أوليّ: كالضروريات.

وهو ما يفهم معناه دون تأمل أو نظر.

٢ – مطلوب: كالنظريات.

وهو الذي يحتاج إلى تأمل ونظر.

* ولا بد أن تعلم أن " المطلوب " من النوع الأول (معرفة المفردات) وهو الذي لا يُعرف معناه إلا بتأمل ونظر لا يمكن أن يُعرف إلا بـ: " الحد ".

كما أن أن " المطلوب " من النوع الثاني (معرفة النسبة بين المفردات) لا يمكن أن يُعرف إلا بـ: " البرهان ".

ومن أجل ذلك قال المصنف في بداية كلامه: " مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان ".

الحد وأقسامه:

س ١١: ما أقسام الحد؟

ج: ينقسم الحد إلى ثلاثة أقسام: " حقيقي " و " رسمي " و " لفظي ".

س ١٢: ما المراد بـ " الحد الحقيقي "؟

ج: هو: القول الدال على ماهية الشئ.

* تنبيه: سيأتي في س: " ٢٨ " ذكر الخلاف في تعريف " الحد الحقيقي ".

س: ما المراد بـ " الماهية "؟

ج: " الماهية " هي: ما يصلح جواباً للسؤال بصيغة: " ما هو ".

س ١٣: صيغ السؤال التي تتعلق بأمهات المطالب أربعة أنواع. فما هي؟

ج: أحدها: " هل " التي يُطلب بها أصل الوجود أو صفته.

الثاني: " لِمَ " وهي سؤال عن العلة، جوابه البرهان.

الثالث: " أيّ " التي يُطلب بها تمييز ما عُرف جملته عما اختلط به.

كما إذا قيل: ما الشجر؟ فقلت: إنه جسم. فينبغي أن يقال: أيّ جسم هو؟ فتقول: نامٍ.

الرابع: " ما " وجوابه بالحد.

* سائر صيغ السؤال كـ " متى " و " أيان " و " أين " تدخل في مطلب " هل "، لأن المطلوب بها صفة الوجود.

س ١٤: ما المراد بـ " الكيفية "؟

ج: ما يصلح جواباً للسؤال بـ " كيف ".

* (الماهية تتركب من الصفات الذاتية) بمعنى أنها تتحقق بذكر جميع الذاتيات المقومة للشئ.

س ١٥: ما المراد بـ " الذاتي "؟

ج: هو كل وصف يدخل في حقيقة الشئ بحيث لا يتصور فهم معناه بدون فهمه.

كـ " الجسمية " للفرس إذ أنها داخلة في ذاته، و " اللونية " للسواد فلو قُدِّر عدم " اللونية " لبطل وجود السواد.

س ١٦: ما المراد بـ " الوصف اللازم "؟

ج: هو ما لا يفارق الذات، لكنه غير ضروري بحيث يتوقف فهم الحقيقة على معرفته.

كـ " الظل للفرس عند طلوع الشمس " فإن الظل وإن كان أمراً لا يفارق الفرس إلا أنه ليس بذاتي، بل هو تابع للذات لأن حقيقة الفرس تفهم ولو لم يُفهم الظل. ومثل ذلك كون الفرس مخلوقة أو موجودة أو طويلة أو قصيرة فكلها أوصاف لازمة لكنها ليست بذاتية.

س ١٧: ما المراد بـ " الوصف العارض "؟

ج: ما ليس من ضرورته أن يلازم الذات.

كـ " حمرة الخجل "، و " الصبا " ونحوها. ففهم الحقيقة لا يتوقف على معرفة هذه الأوصاف العرضية.

س ١٨: ما هي أقسام الأوصاف الذاتية؟

ج: له قسمان:

الأول: الجنس.

الثاني: الفصل.

س ١٩: ما المراد بـ " الجنس "؟

ج: هو: الذاتي المشترك بين شيئين أو أكثر مختلفين بالحقيقة.

س ٢٠: ما أقسام " الجنس "؟

ج: ١- عام لا أعم منه.

مثاله: " الجوهر " فإنه ينقسم إلى " جسم " و " غير جسم "، و " الجسم " ينقسم إلى " نامٍ " و " غير نامٍ "، و " النامي " ينقسم إلى " حيوان " و " غير حيوان "، و " الحيوان ينقسم إلى " آدمي " و " غيرآدمي ".

٢ – خاص لا أخص منه.

مثاله: " الإنسان ".

* ليس هناك أعم من " الجوهر " إلا " الموجود " لكنه ليس بذاتي فلا يدخل في " الماهية ". وليس هناك أخص من " الإنسان " إلا الأوصاف العرضية كـ " الطول " و" القصر " و " الشيخوخة " ونحوها، ولا

يدخل شئ منها في " الماهية ".

س ٢١: ما المراد بـ " الفصل "؟

ج: ما يفصل المحدود عن غيره ويميزه به.

كـ " الإحساس " في الحيوان، فإن الحيوان يشارك غيره في كونه جسماً، لكن " الإحساس " يفصله ويميزه عن غيره.

س ٢٢: ما الذي يشترط في الحد؟

ج: للحدود شروط سبعة هي:

١ – أن يُذكر فيه " الجنس " و " الفصل " معاً.

٢ – أن يُذكر " الجنس القريب " ليكون أدلَّ على " الماهية ".

لأنك إن ذكرت " الجنس البعيد " وقعت في التكرار، وإن اقتصرت على ذكر " البعيد " أبعدت.

مثال ذلك: لا يُقال في حد الآدمي: " جسم ناطق " بل يُقال: " حيوان ناطق "، ولا يُقال في حد الخمر: " جسم مسكر " بل يُقال عنه: " شراب مسكر ".

٣ – أن تُذكر جميع الذاتيات مرتبة بحيث يُقدم "الجنس" على "الفصل".

مثال ذلك: لا يُقال في حد الخمر: " مسكر شراب " بل يُقال: " شراب مسكر ".

لأن " الفصل " لو قُدِّم على " الجنس " لحصل تشويش واضطراب في

الكلام.

٤ – إذا كان للمحدود ذاتيات متعددة فلا بد أن تُذكر جميع ذاتياته، ليحصل بيان " الماهية ".

٥ – أن تُفصل " الذاتيات " عن " العرضيات " ليكون الحد حقيقياً، فإذا عَسُرَ الفصل بينهما عُدِلَ إلى ذكر لوازمه لكي يكون الحد رسمياً.

* أكثر الحدود رسمية لتعسر درك الذاتيات.

٦ – الاحتراز من إضافة " الفصل " إلى " الجنس ".

فلا يُقال في حد الخمر: " مسكر الشراب " لأن الحد يكون حينئذ لفظياً وليس بحقيقي.

٧ – الاحتراز من أن يجعل مكان " الجنس " شيئاً كان في الماضي ثم عُدِم.

فلا يصح أن يُقال عن الرماد: " خشب محترق " لأن " الجنس " – وهو: الخشب – لا يوجد، بل صار رماداً، ومعلوم أن الرماد ليس بخشب.

س ٢٣: ما المراد بـ " الحد الرسمي "؟

ج: الحد الرسمي – وهوالقسم الثاني من أقسام الحد – هو: اللفظ الشارح للشئ بأن يعدد أوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطَّرد وينعكس.

* معنى (يطَّرد) أي: مانعاً من دخول غيره فيه. ومعنى (ينعكس) أي: لا يخرج عنه أي فرد.

مثال ذلك: أن يُعرَّف الخمر بأنه: " مائع يقذف بالزبد، يستحيل إلى

الحموضة، ويُحفظ في الدن ". فلا بد أن يُجمع عند التعريف من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج عنه خمر، ولا يدخل فيه غير خمر.

س ٢٤: ما هي الشروط التي يجب توفرها في " الحد الرسمي "؟

ج: يجب أن يتوفر فيه شروط ستة:

١ – أن يكون الحد مطَّرداً ومنعكساً.

٢ – أن يكون الحد من اللوازم الظاهرة المعروفة.

٣ – أن يُحترز عند صياغة الحد من أن يحد الشيء بما هو أخفى منه.

٤ – أن يُحترز عند صياغة الحد من أن يحد الشيء بما يساويه في الخفاء والظهور.

٥ – أن يُحترز عند صياغة الحد من أن يحد الشيء بنفي ضده.

مثال ذلك: أن يقول في حد (تعريف) الزوج: " ما ليس بفرد "، وفي حد (تعريف) الفرد: " ما ليس بزوج "، فإن هذا الحد غير مقبول لأنه يؤدي إلى الدَّور، ولا يحصل به بيان.

* " الدَّور " هو: احتياج كل واحد في تصوره للآخر.

٦ – أن يجتهد ويحرص من يريد صياغة الحد على الإيجاز قدر المستطاع.

س ٢٥: ما المراد بـ " الحد اللفظي "؟

ج: الحد اللفظي – وهو القسم الثالث من أقسام الحد – هو: شرح

اللفظ بلفظٍ أشهر منه.

كقولك في العقار: " الخمر "، وفي الليث: " الأسد ".

س ٢٦: ماذا يُشترط في " الحد اللفظي "؟

ج: يشترط فيه شرط واحد وهو: أن يكون اللفظ الذي يأتي به المجيب أشهر من اللفظ الذي اتى به السائل.

* اسم " الحد " يشمل الأقسام الثلاثة: " الحقيقي " و " الرسمي " و"اللفظي "، غير أن بينها فرقاً من جهة أن " الرسمي " و"اللفظي" مؤنتهما خفيفة، إذ أن طالبهما يقنع بتبديل لفظ " العقار " بـ " الخمر "، وتبديل لفظ " العلم " بـ " المعرفة "، أو بما هو وصف عرضي مانع جامع، وإنما العويص المتعذر هو " الحد الحقيقي "، وهو الكاشف عن ماهية الشئ ومعناه وحقيقته لا غير.

س ٢٧: لماذا أُطلق على الأقسام الثلاثة اسم " الحد "؟

ج: لأن الحد جامع مانع، ولذلك سمي البواب حداداً لأنه يمنع من الدخول والخروج.

وعلى هذا يكون حد " الحد " هو: اللفظ الجامع المانع.

س ٢٨: اختلف في تعريف " الحد الحقيقي ". اذكر بعض تلك الأقوال؟

ج: قيل: هو: اللفظ المفسر لمعنى المحدود على وجه يجمع ويمنع.

وقيل: هو: القول الدال على ماهية الشئ – كما تقدم –.

وقيل: هو: نفس الشئ وذاته.

س ٢٩: هل بين الأقوال السابقة تعارض؟

ج: لا يوجد معارضة بين هذه الأقوال وبين ما ذُكِر من أن حد " الحد " هو: اللفظ الجامع المانع؛ وذلك لأن كل واحد ذكر تعريفاً لـ " الحد " باعتبار غير ما اعتبره الآخر، والتعارض لا يحصل إلا إذا تواردت التعريفات (الحدود) على شئ واحد باعتبار واحد.

س ٣٠: هل هناك توضيح أكثر لما سبق؟

ج: نعم، الموجود له في الوجود أربع مراتب:

الأولى: حقيقته في نفسه.

الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن، وهو ما يُعبر عنه بـ " العلم ".

الثالثة: اللفظ المعبر عما في النفس.

الرابعة: الكناية عن اللفظ.

وهذه الأربعة متوازية متطابقة.

وبناء عليه فإن " المحدود " في جانب غير " المحدود " في الجانب الآخر لأن كل جانب له اعتبار غير الاعتبار الموجود عند الآخر، وبالتالي فلا معارضة بينهما.

تعذر البرهان على صحة الحد:

س ٣١: ماذا قال أهل المنطق عن حد " الحد "؟

ج: قالوا: أن " الحد " لا يدخله المنع، لتعذر إقامة البرهان على صحته.

س ٣٢: كيف تتعذر إقامة البرهان على صحة الحد؟

ج: إن أقل ما يتركب منه الحد مفردان، فإذا طلب إقامة البرهان على ذلك الحد فإنه يُحتاج في البرهان عليه إلى أن يُحدَّ كل مفرد منهما بمفردين أيضاً، ويحتاج المفردان في البرهان إلى أن يُحدَّ كل منهما بمفردين ثم يتسلسل ذلك إلى أن يصير إلى الأوليات التي تُعلم بالضرورة، لكن قلَّ ما يمكن إنهاء الحد إلى الأوليات التي تُعلم بالضرورة، وكثيراً ما يتسلسل إلى ما لا نهاية، وما كان كذلك فهو باطل.

* النظر وُضع للتعاون على إظهار الحق فلا يوضع على وجه لا يمكن إثباته أو يعسر.

س ٣٣: إذا كان " الحد " لا يدخله المنع لتعذر إقامة البرهان على صحته فكيف يُذكر الاعتراض عليه؟

ج: طريق الاعتراض عليه بأحد أمرين:

١ – النقض.

(كما لو قال أحد في " حد الإنسان " هو: " الحيوان "، فيقال له: ينتقض عليك بالفرس؛ فإنه حيوان مع أنه ليس بإنسان).

٢ – المعارضة بحد آخر.

(كما لو قال: الغاصب من الغاصب يضمن؛ لأنه غاصب، أو ولد المغصوب مضمون؛ لأنه مغصوب؛ لأن " حد الغاصب ": " من وضع يده بغير حق "، وهذا وضع يده بغير حق فيكون غاصباً. فيقول الخصم: أعارض هذا الحد بحدٍ آخر وهو أن حد الغاصب هو: " من رفع اليد المحقَّة ووضع اليد المبطلة " وهذا لم يرفع اليد المحقَّة فلا يكون غاصباً).

فإن عجز المستدل عن نقض حد من اعترض عليه كان منقطعاً ولم يصح ما جاء به من الحد.

وإن أبطله صح الحد الذي جاء به.

مثاله: " حد الغصب " هو: " إثبات اليد العادية على الغير ".

لو اعترض عليه فقيل: لا نسلم أن هذا هو " حد الغصب ".

فإنه يقال له: هو مطرد منعكس (أي: جامع مانع)، فما هو " حد الغاصب " عندك؟

فيقول: هو: " إثبات اليد العادية المزيلة لليد المحقَّة ".

فإنه يرد عليه بأن ما قلته يبطل بالغاصب من الغاصب، حيث إنه غاصب يضمن للمالك، ولم يُزل اليد المحقَّة، لأنها كانت زائلة أصلاً.

البرهان:

س ٣٤: ما المراد بـ " البرهان "؟

ج: هو: عبارة عن أقاويل مخصوصة أُلفت تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص يلزم منه رأي ونتيجة هي مراد الناظر من النظر.

مثاله: أن تقول: " العالم متغير، وكل متغير حادث، إذن: العالم حادث ".

* البرهان هو الذي يُتوصل به إلى العلوم التصديقية التي تُطلب بالنظر.

س ٣٥: كيف يتطرق الخلل إلى البرهان؟

ج: الخلل يتطرق إلى البرهان من ثلاث جهات:

١ – من جهة المقدمات.

٢ – من جهة التركيب.

٣ – من جهة المقدمات والتركيب جميعاً.

على مثال: " البيت المبني ":

فتارة يختل؛ بسبب عوج الحيطان، وانخفاض السقف إلى قرب الأرض.

وتارة بسبب شعث اللبنات، أو رخاوة الجذوع.

وتارة بسببهما جميعاً.

فمن يريد نظم البرهان يبدأ بالنظر في الأجزاء المفردة من نظم وصورة، ثم ينظر إلى المقدمات التي فيها النظم والترتيب.

* البرهان يتكون من مقدمتين، ثم تجمع المقدمتين فيصاغ منهما البرهان ثم ينظر في كيفية الصياغة. وأقل ما تحصل منه المقدمة مفردان.

مفردات المقدمة ودلالتها وأنواعها:

س ٣٦: تنحصر دلالة الألفاظ على المعنى في أقسام ثلاثة. ماهي؟

ج: ١- دلالة المطابقة.

كدلالة لفظ " البيت " على معنى البيت.

٢ - دلالة التضمن.

كدلالة لفظ " البيت " على " السقف "، ودلالة لفظ " الإنسان " على "الجسم ".

٣ - دلالة اللزوم.

كدلالة لفظ " السقف " على " الحائط "، فهو وإن لم يكن جزءاً من " السقف " إلا أنه لا ينفك عنه فهو كالرفيق الملازم.

*تنبيه: لا تستعمل دلالة الالتزام في نظر العقل، بل يقتصر في نظر العقل على دلالة المطابقة ودلالة التضمن، وذلك لأن دلالة الالتزام لا تنحصر في حد؛ لأن " السقف " - مثلاً - يلزم " الحائط "، و " الحائط " يلزم "الأس "، و " الأس " يلزم " الأرض "، فلا ينحصر.

س ٣٧: ما أقسام اللفظ باعتبار عمومه وخصوصه؟

ج: ينقسم إلى قسمين:

١ - ما يدل على معين. وهو: اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد.

كـ " زيد " و " هذا الرجل ".

٢ – ما يدل على واحد من أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد يسمى " مطلقاً ".

كـ " فرس " و " رجل ".

لكن إذا أدخلت " أل " على " فرس " و " رجل " فإن اللفظ يكون عاماً يشمل جميع ما يقع عليه ذلك اللفظ.

س ٣٨: هناك ألفاظ دخلت عليها " أل " ومع ذلك لم تجعلها عامة كـ "السماء " و " الأرض " و " الإله " و " الشمس " و " القمر ".. فكيف يجاب عن ذلك في ضوء ما سبق؟

ج: يقال في ذلك: إن امتناع الشركة في ذلك لم يكن لوضع اللفظ، بل لاستحالة وجود المشارك. فالمانع في " الشمس " أن " الشمس " في الوجود واحدة، ولو فرضنا عوالم أخرى في كل واحد منها " شمس " كان قولنا " الشمس " شاملاً للكل. لكن لما كان وجود " شمس " أخرى مستحيلاً أفاد ذلك أن امتناع الشمول لم يكن لوضع اللفظ.

س ٣٩: ما أقسام اللفظ باعتبار تعددها وتعدد مسمياتها وعدم ذلك؟

ج: تنقسم إلى أربعة أقسام:

١ – ألفاظ مترادفة. وهي: " أسماء مختلفة لمسمى واحد ".

كـ " الليث " و " الأسد ". وكـ " العقار " و " الخمر ".

ويشترط في الألفاظ المترادفة أن يدل الاسمان المترادفان على المسمى دون زيادة.

فإن كان أحد هذين الاسمين يدل على المسمى وزيادة لم يكن من الألفاظ المترادفة.كـ " السيف " و " المهند " و " الصارم "؛ فإن " المهند " يدل على " السيف " مع زيادة نسبته إلى بلاد الهند، و " الصارم " يدل على "السيف " مع زيادة صفة الحدة، فتبينت مخالفة مفهومه لمفهوم "السيف".

٢ – ألفاظ متباينة. وهي: " الأسماء المختلفة للمعاني المختلفة ".

كـ " السماء " و " الأرض " وهي الأكثر.

٣ – ألفاظ متواطئة. وهي: " الأسماء المنطلقة على أشياء متغايرة بالعدد متفقة بالمعنى ".

كـ " الرجل " فإنه يطلق على " زيد " و " عمرو ". وكـ " الجسم " فإنه يطلق على " زيد " و " عمرو " و على " السماء " و " الأرض " لاتفاق الجميع في معنى الجسمية.

٤ – ألفاظ مشتركة. وهي: " الأسماء المطلقة على مسميات مختلفة في الحقيقة ".

كـ " العين " فإنه يطلق على " العضو الباصر " وعلى " الذهب ".

س ٤٠: هل يطلق اللفظ المشترك على المتضادين؟

ج: قد يطلق اللفظ المشترك على المتضادين.

ومثال ذلك: لفظ " الجلل " فإنه مشترك بين معنيين في اللغة وهما: "الكبير " و " الصغير " مع كونهما متضادين. وكلفظ " الجون " فإنه مشترك بين " الأسود " و " الأبيض ". وكلفظ " القرء " فإنه مشترك بين " الحيض " و " الطهر ". وكلفظ " الشفق " فإنه مشترك بين "البياض" و " الحمرة ".

* اللفظ المشترك قريب الشبه من اللفظ المتواطئ كـ " الحي " فإنه لفظ مشترك يطلق على " الحيوان " و " النبات "، وقد ظن بعضهم بأنه لفظ متواطئ لشبهه به، وهو في الحقيقة من الألفاظ المشتركة لأن المراد بـ " الحي من النبات ": المعنى الذي يحصل به نماؤه، والمراد بـ " الحي من الحيوان ": المعنى الذي يحس به ويتحرك بالإرادة.

ونظراً لقرب هذا اللفظ المشترك من المتواطئ سُمي لفظاً مشتبهاً.

مثال آخر: لفظ " المختار " فإنه يطلق على معنيين هما: " القادر على الفعل وعلى تركه "، ومن أجل ذلك صحت تسمية المُكره مختاراً، ويطلق على معنى ثان وهو: " من كانت دواعي ذاته واستعمال قدرته مخلاة (أي: متروكة له)، فلا تكون لأجل أمر خارج دعاه إليها "، وهذا المعنى غير موجود في المُكره.

ولهذا نظائر وأمثلة كثيرة خلط فيها بعض الضعفاء ممن لم يتمكن من العلم.

أقسام المعاني باعتبار أسبابها المدركة:

س ٤١: ما الذي يطلق على سبب "الإدراك"؟

ج: يطلق على سبب "الإدراك" الموصل إلى الإحاطة بالشئ: "قوة".

س ٤٢: ما أقسام المعاني "المدركة" (التي ندركها ونحيط بها)؟

ج: أقسامها ثلاثة:

١ - معاني محسوسة (تُدرك بإحدى الحواس الخمس).

فـ "الحَدَقَة" (وهي السواد الأعظم في العين) إذا أبصر بها الإنسان شيئاً كالألوان ونحوها فإنك تكون قد أدركت هذا الشئ بحاسة البصر، وتسمى (قوة باصرة).

وبهذا تميزت "الحَدَقَة" عن غيرها مما لا يُبصر كالجبهة التي لا تدرك شيئاً.

* شرط الحالة التي تُدرك عند الإبصار: وجود الشئ المُبصَر، فلو لم يكن موجوداً انعدم الإبصار.

٢ - معاني متخيلة (تُدرك عن طريق التخيل).

فإن الإنسان إذا أبصر شيئاً بقيت صورته في دماغه كأنه ينظر إليه فيسمى ذلك تخيلاً، فغيبة الشئ تنفي الإبصار لكنها لا تنفي التخيل.

* في الدماغ غريزة يتهيأ بها للتخيل، وبها اختلف التخيل عن بقية أعضاء الجسم كما اختلفت العين عن الجبهة وبقية أعضاء الجسم. أي أن

كلاً من التخيل والعين قد اشتملا على معنى اختص به كل منهما دون مشاركة غيره فيه.

* قوة التخيل لا ينفرد بها الإنسان، بل يشترك معه فيها الحيوان، فإن الفرس – مثلاً – إذا رأى الشعير تذكر صورته فعرف أنه موافق له مستلذ لديه، ولو لم تكن الصورة ثابتة في خياله لم يبادر إليه ما لم يجربه بالذوق مرة أخرى.

٣ – معاني معقولة (تُدرك عن طريق العقل).

* قوة العقل لها إدراك وتأثير مباين لإدراك وتأثير قوة التخيل، ومباينة قوة العقل لقوة التخيل أشد من مباينة قوة التخيل لقوة الإبصار، وذلك لأن الإنسان تميز بالعقل عن غيره.

س ٤٣: ما المراد بقوة الفكرة (القوة المفكرة)؟

ج: هي قوة الغرض منها هو: التفريق والتأليف بين الصور التي توجد في الخيال (أي أنها تقوم بتفصيل وتقطيع وتركيب الصور الموجودة في الخيال).

مثال ذلك: إذا خطر في الخيال صورة الإنسان منفرداً، وصورة الطيران منفرداً، فإنه ربما تجمع الفكرة بينهما فتصور إنساناً يطير.

* شأن الفكرة هو أن تجمع وتفرق ما في الخيال، وليس لها إدراك شيء آخر.

تأليف مفردات المعاني:

س ٤٤: ما حالات التأليف بين مفردات المعاني؟

ج: لها حالتان:

١ – إما يُنسب المفرد إلى المفرد الآخر بنفي.

مثل قولنا: " العالم ليس بقديم ".

٢ – أو يُنسب أحدهما إلى الآخر بإثبات.

مثل قولنا: " العالم حادث ".

* يسمي النحويون المفرد الأول (وهو: العالم): المبتدأ، ويسمون المفرد الثاني: الخبر.

ويسمي الفقهاء الأول: الحكم، ويسمون الثاني: المحكوم عليه.

أما مجموع المفردين (مثل: " العالم حديث ") فيسمى " قضية ".

س ٤٥: ما أنواع القضايا؟

ج: القضايا أربع:

١ – قضية في عين، مثل: " زيد عالم ".

٢ – قضية مطلقة، مثل: " بعض الناس عالم ".

٣ – قضية عامة، مثل: " كل جسم متحيز ".

٤ – قضية مهملة، مثل قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾.

* يضع بعض المغالطين " القضية المهملة " موضع " القضية العامة "،

كقول الشافعية: " المطعوم ربوي " ودليلهم: أن البر والشعير مطعومات وهي ربوية.

فيقال لهم: إن كنتم تقصدون " كل المطعومات " فأين الدليل على ذلك لأن البر والشعير ليس كل المطعومات؟

وإن كنتم تقصدون " بعض المطعومات " لم تلزم النتيجة التي تريدونها، لأنه يحتمل أن " السفرجل " من البعض الذي ليس بربوي، فيكون هذا خللاً في نظم القياس.

أضرب البرهان (أي: أنواعه):

سبق التنبيه على أن " البرهان " عبارة عن مقدمتين تتولد منهما نتيجة.

* لا بد أن تكون المقدمتان قطعيتين، وإلا فإنه لا يسمى برهاناً. فإن كانت المقدمتان مسلَّمتين سمي ذلك " قياساً جدلياً ". وإن كانت المقدمتان مظنونتين سمي ذلك " قياساً فقهياً ". ولا بد أن يُعلم أن تسمية ما سبق بـ " القياس " ليست تسمية حقيقية بل مجازية، لأن " القياس " في الأصل هو: تقدير شئ بشئ آخر، أما هنا فحاصله يرجع إلى إدراج خصوص تحت عموم.

س ٤٦: ما هي أضرب البرهان؟

ج: للبرهان أضرب خمسة، وبيانها على النحو التالي:

١ – مثال الضرب الأول: أن يقال: " كل نبيذ مسكر، وكل مسكر حرام " فيلزم منه أن " كل نبيذ حرام ".

فقولنا: " كل نبيذ مسكر " هو المقدمة الأولى.

وقولنا: " كل مسكر حرام " هو المقدمة الثانية.

والنتيجة اللازمة هي: " كل نبيذ حرام ". وذلك لأن المقدمتين إذا سلمتا لم يكن الشك في النتيجة أصلاً.

س ٤٧: ما وجه الدلالة التي تسببت في الوصول إلى هذه النتيجة؟

ج: أنا جعلنا المسكر صفة للنبيذ، ثم حكمنا على الصفة بالتحريم،

فبالضرورة أن يأخذ الموصوف حكم الصفة. ولو بطل قولنا: " النبيذ حرام " مع كونه " مسكراً " بطل قولنا: " كل مسكر حرام ".

* كل واحدة من المقدمتين تشتمل على جزئين: " مبتدأ " و " خبر ".

وبناء عليه فإن أجزاء البرهان أربعة أجزاء: " المبتدأ والخبر في المقدمة الأولى " ، " المبتدأ والخبر في المقدمة الثانية ". ويلاحظ أن هنالك جزءاً يتكرر في المقدمتين (وهو: " المسكر ")، فإذا أخذنا واحداً من هذا المتكرر صارت الأجزاء ثلاثة.

فإن قيل: لم فعلت ذلك؟

كان الجواب: أننا لو أبقينا أجزاء البرهان على الأربعة المذكورة لم تشترك المقدمتان في شئ واحد وهو القاسم المشترك بين المقدمتين فلا تتولد النتيجة.

مثال ذلك: لو قيل: " النبيذ مسكر "، ثم جيء بمقدمة ثانية لا علاقة لها بالمقدمة الأولى وهي: " المغصوب مضمون " فهنا لم ترتبط الأولى بالثانية، فاتضح من ذلك أنه لا بد من تكرار أحد الأجزاء الأربعة.

* هذا الجزء المكرر يسمى: (علة). فإنه إذا قيل: " لم حرمت النبيذ؟ " فإن الجواب هو: " لأنه مسكر ".

* يسمى " النبيذ " في المثال السابق وكل ما جرى مجراه: (محكوماً عليه).

* يسمى " الحرام " في المثال السابق وكل ما جرى مجراه: (حُكماً).

* يسمى ما يشتمل على المحكوم عليه: (المقدمة الأولى).

* يسمى ما يشتمل على الحكم: (المقدمة الثانية).

س ٤٨ : ما الذي يشترط في هذا الضرب حتى يكون منتجاً؟

ج: يشترط فيه شرطان، أحدهما في المقدمة الأولى، والآخر في المقدمة الثانية، والشرطان هما:

أ – أن تكون المقدمة الأولى مثبتة، فإن كان نافية لم تنتج.

وذلك لأنك إذا نفيت شيئاً عن شئ لم يكن الحكم على المنفي هو ذات الحكم على المنفي عنه.

ب – أن تكون المقدمة الثانية عامة.

وذلك ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها. فلو قيل: " النبيذ مسكر، وبعض المسكر حرام " لم يلزم من ذلك تحريم النبيذ.

٢ – الضرب الثاني من أضرب البرهان: أن تكون العلة حكماً في المقدمتين.

كقولنا: " لا يقتل المسلم بالكافر " لأن الكافر غير مكافئ للمسلم، وكل من يُقتل بالمسلم يجب أن يكون مكافئاً له، فتكون النتيجة: " لا يقتل مسلم بكافر ".

* هنا ثلاثة معان: " مكافئ " و " يُقتل به " و " الكافر "، ويلاحظ أن المكرر في هذه المعاني هو " المكافئ "، فيكون هو العلة والحكم في المقدمة

الأولى التي هي: " الكافر غير مكافئ "، وهو كذلك في المقدمة الثانية التي هي: " كل من يقتل بالمسلم مكافئ ".

* يختص هذا الضرب بأنه لا ينتج إلا قضية نافية.

* تنبيه: يلاحظ في المثال السابق أنه نتج عنه نفي قتل المسلم بالكافر.

س ٤٩: ما الذي يشترط في هذا الضرب حتى يكون منتجاً؟

ج: يشترط فيه شرطان:

أ – أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات.

ب – أن تكون المقدمة الثانية عامة.

٣ – الضرب الثالث من أضرب البرهان: أن تكون العلة مبتدأ بها في المقدمتين.

وهذا ما يسميه الفقهاء: " النقض ".

مثال ذلك: إذا قيل: " كل سواد عرَض، وكل سواد لون " فينتج عنه أن " بعض العرض لون ".

فالمكرر هنا في المقدمتين هو: " كل سواد " وهو مبتدأ فيهما كما يُلاحظ.

مثال آخر: " كل بُرٍ مطعوم، وكل بُرٍ ربوي " فيلزم منه أن " بعض المطعوم ربوي ". فالمكرر هنا في المقدمتين هو: " كل بُر " وهو مبتدأ في المقدمتين.

* يختص هذا الضرب بأنه لا ينتج إلا جزئية خاصة .

٤ – الضرب الرابع من أضرب البرهان: التلازم.

مثاله: قولنا: " إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة صحيحة فيلزم منه أن يكون المصلي متطهراً ".

* فالمقدمة الأولى هي: " إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر " وقد اشتملت على قضيتين: الأولى: " إن كانت الصلاة صحيحة " والثانية: " فالمصلي متطهر ".

فالقضية تنتج عين اللازم وهي قول: " فالمصلي متطهر ".

* أما المقدمة الثانية فهي: " ومعلوم أن الصلاة صحيحة ".

والنتيجة هي: " أن المصلي متطهر " وهي ذات اللازم السابق.

* وجه الدلالة من المثال السابق: أنه جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة، فيلزم من وجود المشروط: وجود الشرط، ويلزم من انتفاء الشرط: انتفاء المشروط (وهو: صحة الصلاة).

* لكن لا يلزم من ذلك العكس، فإنه لو قال: " إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي متطهر " فإن هذا لا تلزم منه لا صحة الصلاة ولا فسادها، لأن الصلاة قد تفسد بعلة أخرى.

وكذا لو قال: " إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن الصلاة غير صحيحة " فإن هذا لا يلزم منه لا كونه متطهراً ولا كونه غير متطهر؛ إذ لا يلزم من وجود الشرط (وهي: الطهارة) وجود المشروط

(وهو: صحة الصلاة)، ولا من انتفاء المشروط انتفاء الشرط، لأن الصلاة قد تكون غير صحيحة لانتفاء شئ آخر غير الطهارة.

* تحقيق لزوم النتيجة من الأمثلة السابقة: أنه متى جُعل شئ لازماً لشئ فيجب أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو مساوياً له، لأن ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص.

لكن العكس غير صحيح إذ لا يلزم من ثبوت الأعم ثبوت الأخص، كما لا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

مثال ذلك: إذا قلنا: " كل حيوان جسم " فإنه يلزم من ثبوت " الحيوان ": ثبوت الجسم، ومن انتفاء " الجسم " انتفاء " الحيوان " لكن لا يلزم العكس.

ومن أجل ذلك قيل في المثال السابق أنه يلزم من صحة الصلاة: التطهر، ومن انتفاء التطهر: انتفاء الصلاة، لكن لا يلزم من نفي صحة الصلاة: انتفاء التطهر، ولا من وجود التطهر: وجود الصحة؛ لأنه قد يتطهر ولا تصح صلاته بسبب شئ آخر، فالطهارة أعم من الصلاة.

* ما سبق ذكره هو في حال كون الملزوم أخص من اللازم، أما إذا كان الملزوم مساوياً للازم فلإنه يلزم الوجود من الوجود، ويلزم من الانتفاء الانتفاء، وذلك لأنه يستحيل تفارقهما.

مثال ذلك: قولنا: " إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب،

ومعلوم أن الرجم واجب، فيكون الزنا موجوداً، ولكنه غير واجب فالزنا إذا غير موجود، لكن زنا المحصن غير موجود فلا يكون الرجم واجباً ".

وتوضيح هذا المثال على النحو التالي:

أ – إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن زنا المحصن موجود فيلزم من ذلك النتيجة وهي: " أن الرجم واجب ".

ب – إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم واجب فيلزم من ذلك النتيجة وهي: " أن زنا المحصن موجود ".

ج – إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم غير واجب فيلزم من ذلك النتيجة وهي: " أن زنا المحصن غير موجود".

د – إن كان زنا المحصن موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن زنا المحصن غير موجود فيلزم من ذلك النتيجة وهي: " أن الرجم غير واجب ".

*تنبيه: فقرة " أ " السابقة غير موجودة في المثال الذي أورده ابن قدامة رحمه الله لكن ذكرها ضروري فلذلك أُوردت.

* قاعدة: كل معلول له علة فإنه ينتج عنه أربع تسليمات - كما تم إيضاح ذلك فيما سبق –.

٥ - الضرب الخامس من أضرب البرهان: السبر والتقسيم.

مثاله: قولنا: " العالم إما حادث وإما قديم، لكنه حادث فليس بقديم، أو: لكنه قديم فليس بحادث، أو: لكنه ليس بحادث فهو قديم ".

وتوضيح هذا المثال على النحو التالي:

أ - العالم إما قديم وإما حادث، ومعلوم أنه حادث فتلزم النتيجة وهي: " إنه ليس بقديم ".

ب - العالم إما قديم وإما حادث، ومعلوم أنه قديم فتلزم النتيجة وهي: " أنه ليس بحادث ".

ج - العالم إما قديم وإما حادث، ومعلوم أنه ليس بحادث فتلزم النتيجة وهي: " أنه قديم ".

د - العالم إما قديم وإما حادث، ومعلوم أنه ليس بقديم فتلزم النتيجة وهي: " أنه حادث ".

* تنبيه: فقرة " د " السابقة غير موجودة في المثال الذي أورده ابن قدامة رحمه الله لكن ذكرها ضروري فلذلك أُوردت .

* قاعدة: كل قسمين متناقضين - كالقديم والحادث في المثال السابق - فإنه ينتج عن إثبات أحدهما: نفي الآخر، وينتج عن نفي أحدهما: إثبات الآخر.

س ٥٠: هل يشترط انحصار القضية في قسمين؟

ج: لا يُشترط انحصار القضية في قسمين، لكن من شرطه: استيفاء أقسامه. وذلك لأنه لإن لم تنحصر أقسامه فإنه لا يُنتج شيئاً، لاحتمال أن يكون الحق في قسم آخر لم يُذكر.

* إن كانت الأقسام ثلاثة فإننا نقول: " العدد إما مساو، أو أو أقل، أو أكثر " فهذه ثلاثة لكنها منحصرة، ولذلك إثبات واحد: ينتج عنه نفي الآخرين، وكذلك نفي وإبطال اثنين: ينتج عنه إثبات الثالث، ونفي واحد وإبطاله: ينتج عنه انحصار الحق في القسمين الآخرين في واحد منهما لا بعينه.

أسباب مخالفة نظم البرهان أو القياس:

* جميع الأدلة في كل أقسام العلوم يرجع إلى الضروب والأقسام التي ذُكرت سابقاً، فإن لم يرجع إليها لم يكن دليلاً.

س ٥١: ما سبب وجود أدلة ليست راجعة إلى الضروب والأقسام التي ذُكرت سابقاً؟

ج: يرجع ذلك إلى سببين:

١ – قصور في علم المُناظر بتمام نظم القياس.

٢ – إهمال المُناظر لإحدى المقدمتين، وهذا هو الغالب في الفقهيات، وهذا راجع إلى أحد أمرين:

أ – لكونها واضحة ومعلوماً بها.

مثال ذلك: قول القائل: " هذا يجب رجمه؛ لأنه زنا غير محصن " فإنه ترك المقدمة الأولى في هذا المثال لاشتهارها، وهي: " كل من زنا وهو محصن فعليه الرجم ".

وأكثر أدلة القرآن على هذا النحو: قال تعالى: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾. فترك " إنهما لم تفسدا " لوضوحه والعلم به.

وكذا قوله تعالى: ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾.

فترك " أنه معلوم أنهم لم يبتغوا إلى ذي العرش سبيلاً " لوضوحه والعلم به.

ب – التلبيس على الخصم: وذلك يكون بترك المقدمة التي يعسر إثباتها، أو ينازعه الخصم فيها؛ استغفالاً للخصم خشية من أن يصرح بتلك المقدمة فيتنبه ذهن خصمه فينازعه ويجادله فيها.

* عادة الفقهاء إهمال إحدى المقدمتين، فيقولون في تحريم النبيذ: " النبيذ مسكر فكان حراماً كالخمر " ولا تنقطع المطالبة عنه ما لم يُرد إلى النظم الذي ذُكر في أضرب وأقسام البرهان السابقة.

اليقين ومداركه:

س ٥٢: ما المراد بـ " اليقين "؟

ج: اليقين هو: ما أذعنت النفس إلى التصديق به.

س ٥٣: ما هي الحالات المترتبة على تصديق النفس لقضية من القضايا وسكونها إليها؟

ج: لها حالات ثلاث:

١ – أن يتيقن ويقطع بها أذعنت النفس للتصديق به، ويقطع بأن قطعها به صحيح بحيث لو حُكي له عن صادق خلافه لم تتوقف نفسه عن تكذيب الناقل.

مثاله: قولنا: " الواحد أقل من الإثنين " وقولنا: " شخص واحد لا يكون في مكانين " وقولنا: " لا يُتصور اجتماع ضدين ".

٢ – أن تصدق النفس بالشئ تصديقاً جازماً لا تشكك فيه، ولا تشعر بنقيضه أبداً، ولو أن أحداً أشعرها بنقيضه لعسر إصغاؤها إليه، لكن لو أصغت وحُكي لها نقيضه عن صادق فإن ذلك يُورث في النفس توقفاً عندها.

وهذا هو اعتقاد أكثر الخلق، وكافة الخلق – لا الأفراد من المحققين – يسمون هذا: " اليقين ".

٣ – أن يكون للنفس سكون إلى الشئ والتصديق به ةهي تشعر بنقيضه

أو لا تشعر، لكن إن شعرت به لم ينفر طبعها من قبوله.
وهذا يسمى: " الظن ". وله درجات في الميل إلى النقصان لا تُحصى، فمن سمع من عدل شيئاً ارتاحت نفسه وسكنت إليه، فإذا انضاف إله ثان زادت الراحة والسكون، وهكذا حتى يصير يقيناً. وبعض الناس يسمي هذا الظن يقيناً أيضاً.

س ٥٤: ما هي مدارك اليقين؟

ج: مدارك اليقين (وهي: طرق إدراك اليقين) خمسة، وهي:
١ – " الأوليات " وهي: العقليات المحضة التي قضى العقل بمجرده بها من غير استعانة بحس وتخيل.
كـ " علم الإنسان وجوده بنفسه " و " أن القديم ليس بحادث " و"استحالة اجتماع الضدين ".
فهذه القضايا مترسمة في النفس ومرتبة في العقل حتى يظن أنه لم يزل عالماً بها، ولا يدري متى تجدد ولا يقف حصولها على أمر سوى العقل.
٢ – " المشاهدات الباطنة " كـ " علم الإنسان بجوع نفسه، وعطشه، وسائر أحواله الباطنة التي يدركها من ليس عنده الحواس الخمس " فليست حسية، ولا هي عقلية؛ إذ تدركها البهيمة والصبي.
* الفرق بين المدرك الأول والثاني أن الأول (وهي: الأوليات) لا تدركه الصبيان ولا البهائم ولا المجانين، لأنه مفتقر للعقل، والعقل مفقود عند

هـؤلاء. أمـا المـدرك الثـاني (وهـو: المشـاهدات الباطنـة) فـإن الصـبيان والبهـائم والمجـانين تدركـه لأن تلـك الأحـوال (كـالجوع والعطـش) لا تفتقر إلى العقل.

٣ – " المحسوسات الظاهرة " وهي: ما يُدرك بالحواس الخمس (وهي: البصر والسمع والذوق والشم واللمس).

فالمدرك بإحدى الحـواس الخمس يقينـي كقولنـا: " الـثلج أبيض " و " القمر مستدير ".

* قد يتطـرق الخطـأ إلى مـا يُدرك بـالحواس الخمـس لأسـباب عارضـة: كتطرق الخطأ إلى الإبصار بسبب بعد، أو قـرب، أو ضـعف في العـين، أو خفاء في المرئي.

ولذلك يُرى " الظل " ساكناً مع أن العقل يقتضي أنه متحـرك، ومثلـه " الشمس " و " القمر "، ومثل " النبات " الذي يُنظر إليه سـاكناً مـع أنـه في نمو متزايد.

ومن أسباب الغلط في الأبصار المستقيمة: " الانعكاس " – كما في المرآة –، و " الانعطاف " – كما يُرى ما وراء البلُّور والزجاج –.

٤ – " التجريبيات " ويعبَّر عنها بـ: " اطراد العادات " مثل كون " النار محرقة " و " الخبز مشبع " و " الخمـر مسـكر " و " الحجـر هـاوٍ " وهـذه الأحكام والمعلومات يقينية عند من جربها من الناس.

س ٥٥: ألا تعد هذه الأحكام محسوسة؟

ج: ليست هذه محسوسة؛ فإن مدرك الحس هو أن هذا الحجر بعينه قد هوى لأنه قد شاهده، وأما الحكم بأن كل حجر فهو هاوٍ إلى أسفل فهي قضية عامة لا قضية في عين، وليس إلا قضية في عين.

٥ – " المتواترات " كـ: " العلم بوجود مكة وبغداد ".

وليس هذا بمحسوس، لأنه ليس للحس إلا أن يسمع صوت الُمخبر بوجودهما، وأما الحكم بصدقه فهو للعقل.

* هناك أمور قد يُتوهم بأنها من مدارك اليقين لكنها ليست منها وهي:

أ – " الوهميات ".

ب – " المشهورات " وهي: آراء محمودة توجب التصديق بها: إما شهادة الكل، أو الأكثر، أو جماهير من الأفاضل كقول: " الكذب قبيح " و "كفران المنعم وإيلام البرئ قبيح " و " الإنعام وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن ".

لزوم النتيجة من المقدمتين:

*كل مفردين جمعتهما القوة المفكرة ونسبت أحدهما إلى الآخر كقولك: " النبيذ حرام " وعرضت ذلك على العقل فلم يصدق بهما العقل فإنه لا بد من واسطة للتصديق، وتلك الواسطة هي التي تُنسب إلى المحكوم عليه فتكون حكماً له وإلى الحكم فيكون حكماً لها، وينتج عن ذلك تصديق العقل به ويلزم من ذلك ضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه.

بيان ذلك: أننا إذا قلنا للعقل: احكم على النبيذ بالحرام. فيقول: لا أدري، ولم يصدق به.

فعلمنا من ذلك أنه ليس يلتقي في الذهن طرفا هذه القضية وهما " الحرام " و " النبيذ "، فلا بد من طلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في " النبيذ "، وصدق بوجود وصف " الحرام " لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب.

فيُقال للعقل: " هل النبيذ مسكر؟ " فيقول: " نعم، لأن ذلك قد عُلم بالتجربة".

ثم يُقال له: " وهل المسكر حرام؟ " فيقول: " نعم، لأن ذلك قد عُلم عن طريق السماع ".

فإذا صدق العقل بهاتين المقدمتين لزمه التصديق بالثالث – لا محالة – وهو: " أن النبيذ حرام ".

س ٥٦ : أليست هذه القضية غير خارجة عن القضيتين اللتين تكلمنا عنهما فيما سبق؟

ج: هذا القول فيه خطا من وجه وحق من وجه آخر.

أما وجه كونه خطأ: فإن هذه قضية ثالثة حيث إن قولك: " النبيذ حرام " غير قولك: " النبيذ مسكر " وغير قولك: " المسكر حرام "، وهذه – كما هو واضح – ثلاث مقدمات مختلفات وليس فيها تكرير أصلاً، بل النتيجة اللازمة غير المقدمات الملتزمة.

وأما وجه كونه حقاً فهو: أن قولك: " المسكر حرام " شمل بعمومه " النبيذ " الذي هو أحد المسكرات، فقولك: " النبيذ حرام " يدخل فيه بالقوة لا بالفعل، لأنه قد يخطر في الذهن " العام " ولا يخطر " الخاص "؛ إذ من قال: " الجسم متحيز " فهذا عام لجميع الأجسام، وهذا القائل ربما لم يخطر بباله في ذلك الوقت أن " الثعلب " متحيز، بل ربما لا يخطر بباله ذلك " الثعلب " فضلاً عن أن يخطر بباله أنه متحيز.

وبناء عليه فإن النتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة، فلا تخرج إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم تحضر المقدمتين في الذهن ويخطر في البال وجه وجود المقدمتين بالقوة، فإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل، إذ لا يبعد أن ينظر الناظر إلى " بغلة " منتفخة البطن فيتوهم أنها حامل، فيقال له: " هل تعلم أن البغلة عاقر لا تحمل؟ " فيقول: " نعم " فيقال: " وهل تعلم أن هذه بغلة؟ " فيقول: " نعم "

فيقال له: " كيف توهمت أنها حامل؟! ".

فيتعجب من توهمه مع علمه بالمقدمتين.

س ٥٧: كيف يُجاب عن هذا الاعتراض: المطلوب بالنظر معلوم أم مجهول؟ إن كان معلوماً فكيف تطلبه وهو موجود لديك؟ هذا تحصيل حاصل. وإن كان مجهولاً لديك فإذا وجدته فبم تعرف أنه مطلوبك؟

ج: يُقال في الجواب عن هذا الاعتراض: هذا التقسيم ليس بحاصر، بل يوجد قسم ثالث لم يتعرض له المعترض وهو: أننا نعرفه من وجه ونجهله من وجه:

فإننا نفهم مفردات أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور، ونعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة لا بالفعل.

ونجهلها من وجه أي: أننا لا نعلمها بالفعل، ولو كنا نعلمها بالفعل لما طلبناها، ولو لم نعلمها بالقوة لما طمعنا في أن نعلمها، لأن ماليس في قوتنا علمه يستحيل حصوله كاجتماع الضدين، ولولا أننا نفهمه بالتصور والمعرفة لأجزائه المنفردة لما كنا نعلم الظفر بمطلوبنا إذا وجدناه.

وهذا كالعبد الآبق فإننا نعرف ذاته بالتصور - أي: نعرفه بصورته - ونجهله بمكانه وأنه في البيت أم لا، وكونه في البيت نفهمه بالمعرفة والتصور أي: نفهم البيت منفرداً، والكون منفرداً، ونعلمه بالقوة - أي: في قوتنا أن نصدق بكونه في البيت - ونطلب حصوله بالفعل من جهة حاسة البصر، فإذا رأيناه في البيت صدقنا بكونه في البيت.

أقسام البرهان:

س ٥٨: ما هي أقسام البرهان؟

ج: ينقسم البرهان إلى قسمين:

١ – برهان دلالة وهو الاستدلال بالمعلول على العلة كـ: " الاستدلال بالمطر على الغيم ". وكذلك الاستدلال بأحد المعلولين على الآخر كقولنا: " كل من صح طلاقه: صح ظهاره، والذمي يصح طلاقه فيصح ظهاره " فإن حصول إحدى النتيجتين يدل على حصول الأخرى بواسطة العلة فإنها تلازم علتها، والنتيجة الثانية أيضاً تلازم علتها، وملازم الملازم ملازم لا محالة.

٢ – برهان علة وهو الاستدلال بالعلة على المعلول كـ: " الاستدلال بالغيم على المطر ".

الاستدلال بالاستقراء:

س ٥٩: ما المراد بالاستدلال بالاستقراء؟

ج: هو: عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها.

كقولنا في الوتر: " ليس بفرض؛ لأنه يؤدى على الراحلة، والفرض لا يؤدى عليها".

فإن قيل: لم قلتم: إن " الفرض لا يؤدى عليها "؟

فالجواب أن ذلك قد عُلم عن طريق الاستقراء والتتبع؛ لأننا رأينا "القضاء " و " النذر " و " الأداء " لا تؤدى على الراحلة، فقلنا: إن كل فرض لا يؤدى على الراحلة. وهذا استقراء ناقص ومختل لا يفيد القطع بل يفيد الظن حيث إنه يوجد بعض الجزئيات يكون حكمه مخالفاً لما استقرئ في هذا المثال، فيمنع ذلك الخصم؛ لأن أداء الوتر واجب عنده يؤدى على الراحلة.

فنقول: هل استقرأت حكم الوتر في تصفحك؟ وكيف وجدته؟

فإن قال: وجدته لا يؤدى على الراحلة فهذا باطل إجماعاً، لأن الوتر يؤدى على الراحلة بإجماع الفقهاء.

وإن قال: لم أتصفحه فإنه لم يبين إلا بعض الأجزاء، وهو بعض الأداء، وحينئذ لم تعد المقدمة الثانية عامة بل أصبحت خاصة لا تصد عنها نتيجة، وقد تقدم وجوب كون المقدمة الثانية عامة كما سبق.

* تبين مما سبق أن الاستقراء إن كان تاماً شاملاً لجميع جزئياته رجع إلى النظم الأول وصلح للقطعيات. وإن لم يكن تاماً لم يصلح إلا للفقهيات، لأنه مهما وجد الأكثر على نمطٍ غلب على الظن أن الآخر كذلك.

تقسيم أحكام التكليف وحقائقها

س ٦٠: ما هي أقسام أحكام التكليف؟

ج: أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحظور.

س ٦١: ما وجه هذه القسمة؟

ج: وجه هذه القسمة أن خطاب الشرع يرد على صور وهي:

١ - إما أن يرد باقتضاء الفعل وهو الأمر: فإن إقترن به إشعار بعدم العقاب على الترك فهو الندب، وإلا فيكون إيجاباً.

٢ – وإما أن يرد باقتضاء الترك وهو النهي: فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فهو الكراهة، وإلا فيكون حظراً.

حدُّ الواجب:

س ٦١: ما حدُّ الواجب (أي: تعريفه)؟

ج: هو: ما تُوعد بالعقاب على تركه.

وقيل: ما يُعاقب تاركه.

وقيل: ما يُذم تاركه شرعاً.

س ٦٢: هل " الواجب " و" الفرض" مترادفان (أي: بمعنى واحد)؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال:

١ - الفرض هو الواجب. (إحدى الروايتين في المذهب وهو قول الشافعي)

٢ – الفرض آكد: (الرواية الثانية)

أ – فقيل هو: اسم لما يقطع بوجوبه (كمذهب أبي حنيفة).

ب – وقيل هو: ما لا يسامح في تركه عمداً ولا سهواً. مثل: أركان الصلاة.

ومما يدل على أن الفرض آكد أن الفرض لغة هو: " التأثير "، والوجوب لغة هو: " السقوط " ومنه قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا ﴾. فاقتضى ذلك أن الفرض آكد من الواجب شرعاً ليوافق مقتضاه لغة.

* الخلاف فيما سبق لفظي وهو في التسمية والاصطلاح، حيث إنه لا خلاف في أن الواجب ينقسم إلى مقطوع به ومظنون، ولا مشاحة في الخلاف اللفظي.

أقسام الواجب باعتبار المكلف به:

س ٦٣: ما أقسام الواجب باعتبار المكلف به؟

ج: ينقسم إلى قسمين:

١ – واجب معين.

٢ – واجب مبهم في أقسام محصورة (ويسمى: الواجب المخير).

ومثاله: الخصلة من خصال كفارة اليمين.

س ٦٤: اعترضت المعتزلة على كون الواجب المخير متعلق بواحد مبهم، بل قالوا: إن الخطاب في الواجب المخير متعلق بكل فرد من أفراده المحصورة.. فبماذا استدلوا؟ وكيف أجاب عن ذلك جمهور العلماء؟

ج: استدلوا بأنه يستحيل اجتماع الوجوب مع التخيير حيث إن التخيير ينافي الوجوب.

ويرد عليهم بأذن ذلك جائز عقلاً وشرعاً.

أما من جهة العقل: فلأن السيد لو قال لعبده: " أوجبت عليك خياطة القميص، أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم فأيهما فعلته اكتفيت به، وإن تركت الجميع عاقبتك ولا أوجبهما عليك معا بل أيهما شئت " فإن هذا الكلام معقول ولا يمكن دعوى إيجاب الكل لأنه صرح بنقيضه، ولا دعوى أنه ما أوجب شيئا أصلاً لأنه عرَّضه للعقاب بترك الكل، ولا أنه أوجب واحداً معيناً لأنه صرح بالتخيير فلم يبق إلا أنه أوجب واحداً

مبهماً. ولأنه لا يمتنع في العقل أن يتعلق الغرض بواحد غير معين؛ لكون كل واحد منهما وافياً بالغرض حسب وفاء صاحبه، فيطلب منه قدر ما يفي بغرضه وهو: فعل شيء غير معين - فقط -، ويكون التعيين حينئذ فضلة وزيادة لا يتعلق بها غرض السيد فلا يطلبه من العبد.

وأما من جهة الشرع: فإن شواهد ذلك كثيرة، ومنها:

١ - في قوله تعالى: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ دلالة على كون المأمور به مخيراً مبهماً.

٢ - وجوب إعتاق واحد من جنس أرقائه في الكفارة - مثلاً - يدل ذلك على جواز تعلق الأمر بمبهم.

٣ - وجوب تزوج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفؤين الخاطبين.

٤ - وجوب عقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها.

* ولا يمكن أن يقال فيما سبق أن المراد وجوب الجميع (جميع المخير بينها)؛ لأن ذلك يلزم منه أن تكون جميع خصال كفارة اليمين واجبة، وهذا خلاف الإجماع.

وكذلك يلزم إعتاق جميع العبيد في الكفارة وهذا لم يقل به أحد.

وكذلك يلزم منه أن تُزوج المرأة من الكفؤين الخاطبين معاً، وهذا لا يصح إجماعاً.

وكذلك يلزم أن تُعقد الإمامة للرجلين الصالحين لها معاً، وهذا باطل.

س ٦٥ : اعترضت المعتزلة على ما سبق بأن الخصال متساوية عند الله – تعالى – بالنسبة إلى صلاح العبد فينبغي أن يُوجب الجميع؛ لأن في ذلك تسوية بين المتساويات، فإن تميز بعضها عن بعض بوصف معين يقتضي الإيجاب فينبغي أن يكون هو الواجب بذاته.. فكيف يجاب عن ذلك؟

ج: يجاب عن ذلك بجوابين:

١ – أن الإيجاب لله – عزوجل – وله أن يخصص – سبحانه – من المتساويات واحداً بالإيجاب، وله أن يُوجب واحداً غير معين ويجعل مناط التكليف اختيار المكلف ليسهل عليه الامتثال.

٢ – على تقدير أن الخصال متساوية في حصول المصلحة للمكلف فإن التساوي يمنع تعيين بعض الخصال دون بعض؛ لكون ذلك عبثاً لأنه يقتضي ترجيحاً بلا مرجح، والعبث لا يجوز الخطاب به. وحصول المصلحة بواحد من تلك الخصال – مثلاً – يمنع من إيجاب الزائد؛ لكونه إضراراً محضاً حيث حصلت المصلحة للمكلف بدون هذا الزائد، فيكون الواجب واحداً غير معين.

س ٦٦ : اعترضت المعتزلة على ما سبق بأن الله – سبحانه – يعلم الخصلة التي يتعلق بها الإيجاب، ويعلم الخصلة التي يمكن أن يؤديها المكلف فيحصل بها أداء الواجب، فيترتب على ذلك أنه صار معيناً في علم الله عزوجل.. فكيف يجاب عن ذلك؟

ج: يجاب عن ذلك بأن الله – عزوجل – إذا أوجب واحداً غير معين (مبهماً) علم ذلك على الوجه الذي وصفه به، حيث إن الله – سبحانه – وصف هذا الواجب بأنه غير معين (فيعلمه أنه غير معين)؛ ويعلم أنه سيتعين بسبب فعل المكلف له.

أقسام الواجب باعتبار وقت الفعل المأمور به:

س ٦٧: ما أقسام الواجب بالإضافة إلى الوقت؟

ج: ينقسم الواجب باعتبار وقت الفعل المأمور به إلى قسمين:

١ – واجب مُضَيَّق.

٢ – واجب مُوَسَّع.

س ٦٨: أنكر أكثر الحنفية التوسيع في الواجب فعلى ماذا بنوا إنكارهم؟

ج: قالوا: لأنه يناقض الوجوب، بمعنى أن الوجوب والتوسعة يتنافيان؛ لأن الواجب لا يجوز تركه وهذا يجوز تركه.

س ٦٩: ما الجواب على هذه الشبهة؟

ج: يجاب عن ذلك بثلاثة أجوبة:

١ – أن السيد لو قال لعبده: " ابن هذا الحائط في هذا اليوم: إما في أوله، وإما في وسطه، وإما في آخره، وكيف أردت فمهما فعلت فقد امتثلت إيجابي، وإن تركت عاقبتك " فإن كلام هذا السيد كلام معقول ولا يمكن ادعاء أنه لم يوجب شيئاً، ولا أنه أوجب مضيقاً؛ لأنه صرح بضد ذلك. فلم يبق إلا أنه أوجب واجباً موسعاً.

٢ – أننا قد عهدنا في الشرع تسمية هذا القسم واجباً بدليل أن الصلاة الفريضة كل جزء من وقتها صالح لوقوع الواجب فيه باختيار المكلف، وتخصيص بعض الوقت بالوجوب تحكُّم على النص الشرعي.

٣ – أنه قد انعقد الإجماع على أن المكلف لو أدى الصلاة في أول وقتها فإنه يثاب ثواب الفرض وتلزمه نيت الفرض، ولو لم يكن زمن الواجب موسعاً لما أثيب مؤديه في أول وقته ثواب الواجب والفرض، ولو كان ما فعله نفلاً – كما يرى بعض الحنفية – لأجزأته نية النفل، ويستحيل أن تكون نية النفل مجزأة عن نية الفرض من المكلف العالِم بأن هذا الفعل نفلاً، لأن النية قصد يتبع ما علمه المكلف وما قصده ونواه.

س ٧٠: اعترض الحنفية على ما سبق بأن " المندوب " يجوز تركه، وكل ما جاز تركه في وقت فليس بواجب فيه. وإذا ثبت أنه غير واجب في أول الوقت فهو واجب في آخره؛ لعدم جواز تركه. وأما كون المكلف يُثاب ثواب الفرض إن فعله في أول الوقت فلأن مآله إلى الفرضية فهو كمن عجَّل الزكاة أو كمن جمع بين صلاتين في وقت أولاهما.. فكيف يجاب عن هذا الاعتراض؟

ج: يجاب عن ذلك بأن أقسام الفعل ثلاثة:

١ – فعل لا يُعاقب على تركه مطلقاً وهو: " المندوب ".

٢ – فعل يعاقب على تركه مطلقاً وهو: " الواجب المضيق " (مثل: صيام يوم من رمضان).

٣ – فعل يعاقب على تركه بالإضافة إلى مجموع الوقت، ولا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت وهو: " الواجب الموسع ".

س ٧١: اعترض الحنفية على القسم الثالث بأنه لا يُعد قسماً، قالوا: بل هو بالإضافة إلى أول الوقت: " ندب "، وبالإضافة إلى آخره: " واجب " بدليل أنه في أول الوقت يجوز تركه دون آخره.. فكيف يجاب عن هذا الاعتراض؟

ج: يقال في الرد على ذلك بأن تعريف " الندب " هو: ما يجوز تركه مطلقاً، وأما " الواجب الموسع " فلا يجوز تركه إلا بشرط وهو: " الفعل بعده " أو " العزم على الفعل ".

وما جاز تركه فلا يسمى " ندباً ". كما أن كل خصلة من خصال الكفارة لا يجوز تركها إلا إذا كان عازماً على فعل البدل. ومن أمر بعتق عبد من عبيده فإنه لا يجوز ترك أي عبد إلا بشرط عتق عبد غيره.

ولا يكون هذا ندباً، بل هو واجب مخير، وكذا الحال هنا فإنه يسمى واجباً موسعاً.

وما جاز تركه بشرط (وهو: الواجب الموسع) يختلف عما جاز تركه مطلقاً (وهو: المندوب) ويختلف أيضاً عما لا يجوز تركه مطلقاً (وهو: الواجب المضيق) فينتج عن ذلك أن يكون ما جاز تركه بشرط يُعد قسماً ثالثاً.

* يتضح مما سبق أن الخلاف بين الحنفية والجمهور خلاف لفظي، لأن الفريقين قد اتفقا على أن هناك قسماً يجوز تركه بشرط، وقسماً يجوز تركه

مطلقاً، وقسماً لا يجوز تركه مطلقاً، وإنما الخلاف في التسمية فحسب.

* وأما قياس الحنفية تقديم فعل الصلاة على مُعَجِّل الزكاة فقياس غير صحيح، لأن هنالك فرقاً بين الصلاة في أول وقتها وبين تعجيل الزكاة؛ فالصلاة في أول الوقت تُفعل في أول الوقت بالأمر الذي تُفعل به في آخره إذ النية واحدة في الصلاة سواء صلاها في أول الوقت أو صلاها في آخره، ولم يُفرق أحد من السلف بين النيتين وذلك مقتضى الوجوب، أما الزكاة فإنها يجوز أن تُخرج قبل حولان الحول بنية التعجيل حسب الأمر المقتشي للرخصة – فقط – (كما في رخصة النبي ﷺ للعباس ﷺ)، أما لو أخرجها بعد كمال الحول فإنها تكون بنية الأمر المقتضي لوجوب الزكاة، وفرق بين النيتين.

س ٧٢: اعترض الحنفية بأن قول الجمهور: " إنما جاز تركه بشرط العزم أو الفعل بعده " قول باطل؛ فإن المكلف لو ذهل أو غفل عن العزم ومات: لم يكن عاصياً، وهذا يدل على أن العزم ليس بواجب؛ إذ لو كان واجباً لكان عاصياً في تركه. ومن جهة أخرى فإن قياس الواجب الموسع على الواجب المخير قياس مع الفارق؛ لأن الشارع خيَّر في الواجب المخير بين شيئين أو ثلاثة (كما في خصال الكفارة) وقد دلَّ الدليل على ذلك، أما في الواجب الموسع فلم يقع تخيير بين الفعل والعزم حيث لم يدل دليل على ذلك. ومن جهة ثالثة فإن إيجاب العزم زيادة على النص.. فكيف يجاب

عن هذا الاعتراض؟

ج: يُقال في الجواب أنه لم يكن عاصياً لأن الغافل غير مكلف. فأما إذا لم يغفل فلا يترك العزم على الفعل إلا عازماً على الترك مطلقاً وهو حرام، وما لا خلاص عن الحرام إلا به يكون واجباً. فهذا يدل على وجوبه وإن لم تدل عليه الصيغة.

الواجب الموسع:

س ٧٣: إذا أخر المكلف أداء الواجب الموسع ومات في أثناء وقته قبل ضيقه فهل يكون عاصياً؟

ج: إذا أخر المكلف الواجب الموسع فمات في أثناء وقته قبل ضيقه (أي: مع غلبة ظن السلامة) لم يمت عاصياً لأنه فعل ما أبيح له فعله وهو جواز التأخير.

س ٧٤: اعترض بعض العلماء بأن جواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يقال في ذلك أن هذا الشرط مُحال؛ لأن العاقبة غيب لا يعلمه إلا الله. ولو أنه سألنا فقال: " عليَّ صوم يوم فهل يحق لي تأخيره إلى غد؟ " فما جوابه؟

إن قلنا: " نعم ": فلِمَ أثِمَ بالتأخير ولِمَ أثِمَ بالموت الذي لا يعلمه؟

وإن قلنا: " لا " فهذا خلاف الإجماع في الواجب الموسع.

وإن قلنا: " إن كان في علم الله أنك تموت قبل غدٍ لم يحل، وإلا فهو يحل " فسيقول: " وما يدريني ما في علم الله؟ " فلا بد من الجزم بجواب وهو التحليل أو التحريم.

* إذاً معنى الوجوب وتحقيقه: أنه لا يجوز له التأخير إلا بشرط العزم، وأنه لا يؤخر إلا إلى وقت يغلب على ظنه البقاء إليه والله أعلم .

قاعدة: "ما لا يتم الواجب إلا به":

س ٧٥: ما أقسام " ما لا يتم الواجب إلا به "؟

ج: " ما لا يتم الواجب إلا به " قسمان:

١ – أن يكون " ما لا يتم الواجب إلا به " غير مقدور للمكلف كـ: " القدرة" فإنها شرط عقلي لصحة الفعل، و " وجود اليد " شرط لتحقيق الكتابة، و كـ: "حضور الإمام وتمام العدد في الجمعة " فإنهما شرطان شرعيان لصحة الجمعة.

وهذه الأمور ليس طلبها واجباً بالإجماع.

٢ – أن يكون " ما لا يتم الواجب إلا به " مقدوراً للمكلف كـ: " الطهارة للصلاة " و " السعي إلى الجمعة " و " غسل جزء من الرأس مع الوجه " و " إمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم " فهو واجب.

س ٧٦: أيهما أولى في الصياغة: أن يقال: " ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب " أو أن يقال: " يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب "؟

ج: عبارة: " ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وهو مقدور للمكلف فهو واجب " أولى، لأن قول: " يجب ما ليس بواجب " متناقض، لأن الأصل كان إيجابه مقصوداً لذاته، أما الوسيلة – وهي مقدمة الواجب – فلم يكن إيجابها مقصوداً لذاتها؛ بل بواسطة وجوب المقصود الذي لا

يتم ولا يحصل إلا بتلك الواسطة.

س ٧٧: اعترض بعضهم بأن ما لا يتم الواجب إلا به لو كان واجباً لأثيب المكلف على فعله وعوقب على تركه، ومن المعلوم أن تارك الوضوء والصوم لا يُعاقب على ما ترك من غسل جزء من الرأس مع الوجه، وإمساك جزء من الليل مع النهار.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في ذلك: من أين علمتم أن ثواب القريب إلى البيت في الحج مثل ثواب البعيد، وأن الثواب لا يزيد بزيادة العمل في الوسيلة؟

وأما العقوبة: فإنه يعاقب على ترك الوضوء والصوم، ولا يتوزع على أجزاء الفعل فلا داعي لإضافته إلى التفصيل، حيث إنه يُعاقب عقاباً واحداً لهما معاً.

* إذا اشتبهت أخته بأجنبية وجب اجتناب العقد عليهما معاً لأن ما لا يتم الواجب إلا به (والواجب هنا هو: تجنب نكاح الأخت) فهو واجب.

* إذا اشتبهت ميتة بمذكاة حرمتا معاً لأن ما لا يتم الواجب إلا به (وهو هنا: تجنب أكل الميتة) فهو واجب.

س ٧٨: اعترض بعضهم بأن المذكاة حلال، لكن يجب الكف عن الميتة والمذكاة.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في ذلك: أن هذا متناقض، لأن الحل والحرمة ليسا وصفاً ذاتياً لهما فلا يمكن أن يجتمعا في عينٍ واحدة، بل هو متعلق بالفعل، فإذا كان

الأكل منهما محرماً فليس هناك فائدة من قول: " هي حلال ".

س ٧٩: ما سبب ورود الاعتراض السابق؟

ج: سبب ذلك: أن القائلين بذلك توهموا أن الحل والحرمة وصف ذاتي للميتة والمذكاة، أي: وصف قائم بذاتهما كـ " السواد " و " البياض " ونحوهما من الأوصاف الحسية. وهذا وهم، لأن الحل والحرمة وصفاً ذاتياً للمذكاة والميتة، بل إنهما متعلقان بالفعل، وهما: الإذن بالفعل ووجوب الكف عنه.

الواجب غير المُحدد:

س ٨٠: ما المراد بالواجب غير المحدد؟

ج: هو الذي لا يتقيد بحد معين كـ " الطمأنينة في الركوع والسجود " و"مدة القيام والقعود ".

(أما الواجب المحدد فمثل: " غسل الوجه " و " غسل اليدين " ونحو ذلك).

س ٨١: هل الزيادة على الواجب غير المحدد واجبة (كـ " الزيادة في الطمأنينة ")؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – الزيادة واجبة (وهذا اختيار القاضي أبي يعلى).

لأن نسبة الواجب وما زاد عليه إلى الأمر نسبة واحدة، والأمر في نفسه أمر واحد لا يتجزأ وهو: أمر إيجاب، والواجب وما زاد عليه لا يتميز أحدهما عن الآخر بشيء، فإذا فعل المكلف الواجب وما زاد عليه وُصف بأنه ممتثل.

٢ – الزيادة مندوبة (وهذا اختيار المصنف وأبي الخطاب).

لأن الزيادة يجوز تركها مطلقاً من غير شرط ولا بدل، وهذا هو "الندب".

وأما ما استدل به أصحاب القول الأول فغير مُسلَّم لأن الأمر اقتضى

إيجاب ما تناوله الاسم فيكون هو الواجب، والزيادة " ندب " إذا تميزت، وإن كان الاسم لا يتميز بعضه عن البعض فيحتمل كون بعضه واجبا وبعضه ندباً وذلك كمن دفع ديناراً عن زكاة عشرين ديناراً، فيكون نصف الدينار عن العشرين، والنصف الآخر دفعه ندباً.

المندوب:

س ٨٢: ما المراد بـ " الندب " لغة وشرعاً؟

ج: " الندب " في اللغة: الدعاء إلى الفعل. قال الشاعر:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم　　　في النائبات على ما قال برهانا

وحده شرعاً: مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه، من غير حاجة إلى بدل.

وقيل هو: ما في فعله ثوابٌ ولا عقابَ في تركه.

س ٨٣: هل المندوب مأمور به أم لا؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – ليس مأموراً به. ويدل على ذلك ما يلي:

أ – أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ والمندوب لا يُحذر فيه ذلك.

ب – أن النبي ﷺ قال: " لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة " وقد ندبهم إلى السواك فعلم أن الأمر لا يتناول المندوب.

ج – لأن الأمر طلب جازم لا تخيير معه، وفي الندب تخيير، ولم يسم تاركه عاصياً.

٢ – المندوب مأمور به. ويدل على ذلك ما يلي:

أ – أن الأمر: استدعاء وطلب، والمندوب مستدعى ومطلوب فيدخل في حقيقة الأمر.

ب – أن الله تعالى قال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ ﴾

وقال تعالى: ﴿ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ ﴾ ومن ذلك ما هو مندوب.

ج - لأنه شاع في ألسنة الفقهاء أن الأمر ينقسم إلى: " أمر إيجاب " و"أمر استحباب ".

د - لأن فعل المندوب طاعة وليس ذلك لكون الله عزوجل يريده إذ الأمر يفارق الإرادة، ولا لكون المندوب موجوداً فإنه موجود في غير الطاعات (أي: أن العبد يستطيع إيجاد أشياء من غير الطاعات)، ولا لكونه مثاباً بفعل المندوب فإن الممتثل يكون مطيعاً وإن لم يثب (فإن السيد قد يأمر عبده بأمر - مثلاً - فيقوم به على كره)، وإنما الثواب للترغيب في الطاعات (فكل تنفيذ للأمر طاعة).

* وأما الجواب على أدلة أصحاب القول الأول فكما يلي:

١ - قولهم: "إن الأمر ليس فيه تخيير" ممنوع. وإن سلمنا فالندب كذلك لأن التخيير عبارة عن التسوية، فإذا ترجح جهة الفعل: ارتفعت التسوية والتخيير.

٢ - لم يسم تارك المندوب عاصياً لأنه اسم ذم، وقد أسقط الله تعالى الذم عنه، لكن يسمى مخالفاً وغير ممتثل، ويسمى فاعله موافقاً ومطيعاً.

٣ - وقول النبي ﷺ: " لأمرتهم بالسواك " أي: أمرتهم أمر جزم وإيجاب.

٤ - وقوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ ﴾ يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب، ونحن نقول به لكن يجوز صرفه إلى المندوب بدليل، ولا يخرج بذلك عن كونه أمراً؛ لما ذكرناه في دليلنا.

المباح:

س ٨٤: ما حدُّ المباح؟

ج: هو: ما أذن الله سبحانه في فعله وتركه غير مقترن بذم فاعله وتاركه، ولا مدحه.

س ٨٥: هل يُعتبر المباح من الشرع؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – الإباحة ليست حكماً شرعياً. (بعض المعتزلة)

قالوا: لأن معنى الإباحة: نفي الحرج عن الفعل والترك، وذلك ثابت قبل ورود الدليل السمعي (الشرعي)، فمعنى إباحة الشيء: تركه على ما كان قبل ورود الدليل السمعي.

٢ – الإباحة حكم شرعي.

وذلك لأن الأفعال ثلاثة أقسام:

أ – قسم صرح فيه الشرع بالتخيير بين فعله وتركه، فهذا خطاب، ولا معنى للحكم إلا الخطاب.

ب – قسم لم يرد فيه خطاب بالتخيير لكن دل الدليل على نفي الحرج عن فعله وتركه، فقد عُرف بالدليل السمعي، ولولا هو: لعُرف بدليل العقل نفي الحرج عنه. فهذا اجتمع عليه دليل العقل ودليل السمع.

ج – قسم لم يتعرض الشرع له بدليل من أدلة السمع ففيه احتمالان:

الأول: أن يُقال: " قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك فالمكلف فيه مخير ".

وهذا الدليل يعم جميع الأفعال، فلا يبقى فعل إلا وقد دل عليه الشرع، فيكون إباحته من الشرع.

والثاني: أن يقال: " لا حكم له "، لأنه لم يرد فيه خطاب ولا دليل من الشرع.

حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها:

س ٨٦: ما حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ - هي على الإباحة. (التميمي وأبو الخطاب والحنفية)

ويدل على ذلك ما يلي:

أ - أنه قد عُلم انتفاعنا بها من غير ضرر علينا ولا على غيرنا، فدل ذلك على إباحتها.

ب - ولأن الله سبحانه خلق هذه الأعيان لحكمة بلا شك ولا يجوز أن يكون ذلك لنفع يرجع إليه لأنه سبحانه غير محتاج إلى شيء، فثبت أنه خلقها لنفعنا، فتكون مباحة لنا.

٢ - هي على الحظر. (ابن حامد والقاضي وبعض المعتزلة)

ويدل على ذلك ما يلي:

أ - أن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح والله سبحانه هو المالك ولم يأذن.

ب - لأنه يحتمل أن في ذلك ضرراً فالإقدام عليه خطر.

٣ - " لا حكم لها ". (أبو الحسن الحزري وطائفة الواقفية، وقال المصنف رحمه الله: " وهذا القول هو اللائق بالمذهب ")

ودليل ذلك ما يلي:

أ – لأنه ليس هناك خطاب من الشرع حَكَمَ عليها بحظر أو إباحة، ولا حكم للأشياء قبل ورود الشرع.

ب – ثم إن العقل لا يحق له أن يبيح شيئاً ولا يحرمه إذ مردُّ ذلك إلى الشرع، وإنما العقل مرشد للترجيح والاستواء.

ج – أن قبح التصرف في ملك الغير إنما يُعلم بتحريم الشارع ونهيه.

د – أن العادة لو حكَّمناها في هذا لوجدنا أن العادة تحكم وتقضي بأن التصرف في ملك الغير يقبح إذا كان هذا الغير يتضرر ويتأثر، كمن أكل من طعام غيره أو شرب من شرابه فإنهما يؤثران في الطعام والشراب ويؤديان إلى نفادهما وهما ملك لغيره، ففي هذه الحالة تقضي العادة بالمنع؛ لأنه يتضرر. أما إذا كان ذلك الغير لا يتضرر فلا تُقَبِّحُ العادة التصرف في ملكه بغير إذنه، وذلك كمن نظر إلى مرآة غيره، أو استظل بجدار غيره، فالعادة تُقَبِّحُ المنع من الانتفاع مما لا ضرر فيه.

س ٨٧: اذكر بعض الأدلة السمعية على أن الإباحة هي حكم الأشياء قبل ورود الشرع بحكمها؟

ج: دل على ذلك أدلة كثيرة، ومنها: قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ وقوله: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ ﴾ الآية وقوله تعالى: ﴿ تَعَالَوْا۟ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ﴾ الآية وقوله: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا ﴾ الآية ونحو ذلك، وقول النبي ﷺ: " وما سكت الله عنه فهو

مما عفا عنه " وقوله: " إن أعظم المسلمين في المسلمين جرماً: من سأل عن شيء لم يُحَرَّم على الناس فحُرِّم من أجل مسألته ".

س ٨٨: ما أثر الخلاف فيما سبق وما فائدته؟

ج: فائدة الخلاف أن من حرَّم شيئاً أو أباحه: كفاه فيه استصحاب حال الأصل.

هل يُعدُّ المباح من التكليف؟:

س ٨٩: هل يُعدُّ المباح من التكليف؟ ولماذا؟

ج: المباح غير مأمور به.

لأن الأمر استدعاء وطلب، والمباح مأذون فيه ومطلق غير مستدعى ولا مطلوب.

س ٩٠: كيف يكون المباح غير مأمور به مع أنه يسمى " مأموراً "؟

ج: قد يُسمى المباح مأموراً من باب التجوز.

س ٩١: اعترض بعضهم بأنه لايمكن فعل المباح إلا بترك الحرام، وترك الحرام مأمور به، وعلى هذا يكون المباح مأموراً به.. فكيف يُرد على ذلك؟

ج: يُرد عليهم من وجوه:

١ – أن ما اعترضتم به يؤدي إلى أن يكون المباح واجباً، وذلك لأن ترك الحرام واجب، فيكون السكوت عن المحرمات واجباً، وذلك لأنه لا يتم الواجب إلا به. وينتج عن هذا أنه لا مباح في الأحكام التكليفية.

٢ – أن ما اعترضتم به يؤدي إلى أن يكون المندوب واجباً، لأنه يترك به الحرام (فمن يشتغل بالسواك قد يترك به شرب الخمر – مثلاً –).

٣ – أن ما اعترضتم به يؤدي إلى أن يكون الحرام واجباً، لأنه يترك به حرام آخر (فالمشتغل بشرب الخمر يتترك به السرقة – مثلاً –).

٤ – بل إنه يؤدي إلى أن يكون الشيء الواجب حراماً (فالمشتغل بالصلاة

- مثلاً - يترك به أداء الزكاة الواجبة على الفور، فيكون ترك الصلاة واجباً وفعلها حراماً !).

وهذا كله باطل.

س ٩٢: بناء على ما سبق: هل تدخل الإباحة تحت التكليف؟

ج: من قال: التكليف هو: (الأمر والنهي) لا تكون الإباحة داخلة تحت التكليف بناء على قوله، ومن قال: التكليف هو: (ما كلف اعتقاد كونه من الشرع) فإن الإباحة تدخل تحت التكليف بناء على قوله.

لكن هذا ضعيف إذ يلزم عليه أن نقول مثله في جميع الأحكام الشرعية، لأنه لا فرق بين المباح والحرام والمندوب والمكروه في وجوب اعتقاد الحكم من غباحة أو حرمة أو ندبية أو كراهة.

المكروه:

س ٩٣: ما حد المكروه؟

ج: هو: ما تَركُهُ خيرٌ من فِعلِه.

* قد يُطلق " المكروه " على " المحظور " ويُراد به: الحرام والمحظور.

* وقد يُطلق " المكروه " على ما نُهي عنه نهي تنزيه، فلا يتعلق بفعله عقاب.

س ٩٤: هل يتناول " الأمر المطلق " " المكروه "؟

ج: لا يتناول " الأمر المطلق " " المكروه ".

ودليل ذلك ما يلي:

أ – لأن الأمر: استدعاء وطلب، والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب.

ب – لأن الأمر ضد النهي فيستحيل أن يكون الشئ مأموراً منهياً.

ج – أنه قد ثبت فيما سبق أن المباح غير مأمور به مع أنه ليس منهياً عنه، فمن باب أولى أن المكروه لا يدخل تحت الأمر المطلق؛ لأنه منهي عنه.

الحرام:

س ٩٥: ما هو الحرام؟

ج: الحرام: ضد الواجب.

س ٩٦: ما أقسام " الواحد بالجنس "؟

ج: ينقسم إلى قسمين:

١ – واحد بالنوع.

٢ – واحد بالعين.

* " الواحد بالجنس " هو: لفظ واحد دل على جنس (كالحيوان). و"الواحد بالنوع " هو: لفظ واحد دل على نوع (كالإنسان). و "الواحد بالعين " هو: لفظ واحد دل مفهومه على شخص معين (كمحمد).

س ٩٧: ما الفرق بين " الواحد بالنوع " و " الواحد بالعين "؟

ج: " الواحد بالعين " يستحيل ويمتنع أن يكون واجباً وحراماً وطاعة ومعصية من جهة واحدة كما لو قال: " صل صلاة العشاء ولا تصل صلاة العشاء ".

أما " الواحد بالنوع " فيجوز أن يكون حراماً واجباً ومعصية وطاعة وذلك بالإضافة لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة، والمغايرة تكون تارة بالنوع، وتارة باختلاف الوصف: كالسجود لله تعالى واجب، والسجود للصنم حرام، والسجود لله غير السجود للصنم قال

الله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾.
كما أن الإجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاص بنفس السجود والقصد جميعاً، والساجد لله مطيع بهما جميعاً.

س ٩٨: اذكر مثالاً لواحدٍ بالعين واجبٍ وحرامٍ من جهتين؟

ج: الصلاة في الدار المغصوبة، إذ أن حركة المغتصب للدار في الصلاة فعل واحد بعينه.

س ٩٩: ما حكم الصلاة في الدار المغصوبة؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - لا تصح الصلاة في الدار المغصوبة.

ومن الأدلة على ذلك ما يلي:

أ - لأننا لو قلنا بصحتها لأدى ذلك إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً واجباً من جهة واحدة، وهذا تناقض ظاهر؛ وذلك لأن فعل الصلاة في الدار منهي عنه لأنه غاصب، فكيف يكون متقرباً إلى الله بمعصيته؟

ب - أن المكلف لو ارتكب شيئاً منهياً عنه وأخلَّ بشرط العبادة لكان مفسداً لتلك العبادة، كما لو نُهي المُحْدِث عن الصلاة فخالف وصلى، ونية التقرب بالصلاة شرط لصحتها؛ لأن التقرب بالمعصية محال، لتناقض المعصية والقربة، فكيف يمكن التقرب به؟

٢ – تصح الصلاة في الدار المغصوبة.

ومن الأدلة على ذلك ما يلي:

أ – أن الفعل من حيث إنه صلاة مطلوب الفعل، ومن حيث إن المكان المُصلَّى فيه مغصوب مطلوب الترك، فيكون متعلق الأمر والنهي غير متحد.

ب – أن السيد لو قال لعبده: " خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار فإن امتثلت أعتقتك وإن ارتكبت النهي عاقبتك " فإن العبد لو خاط الثوب في الدار التي نهي عن دخولها فإنه يحسُن من السيد أن يعتقه ويعاقبه.

مثال آخر: لو رمى سهماً إلى كافر فاخترقه ونفذ إلى مسلم، فإنه يستحق سلب الكافر وتلزمه دية المسلم؛ لتضمن الفعل اواحد أمرين مختلفين.

س ١٠٠: كيف يُرد على من زعم إجماع السلف على أن الظلمة لا يُؤمرون – بعد توبتهم – بقضاء الصلوات السابقة التي أدوها في أماكن مغصوبة؟

ج: يُرد عليه من وجهين:

١ – أن من قال ذلك فإنه لم يفهم حقيقة الإجماع؛ فإن حقيقته ومعناه: (الاتفاق من علماء أهل العصر)، ولم يُنقل عن السلف هذا الاتفاق في هذه المسألة، وعدم النقل عن السلف لا يعتبر نقلاً للاتفاق.

٢ – أنه لو ادعي أن عدم النقل يفيد الإجماع السكوتي منهم فهو مردود لأنه يحتاج في إثبات ذلك إلى أن يُشتهر فيما بينهم القول بنفي وجوب قضاء الصلوات فلم ينكروه، فهذا أيضاً لا تقوم به الحجة حيث إن الإجماع السكوتي مُختلَف في حجيته. (سيأتي الحديث عنه بإذن الله في س: ٣٢٦)

أقسام النهي عند مصححي الصلاة في الدار المغصوبة:

س ١٠١: ما أقسام النهي عند مصححي الصلاة في الدار المغصوبة؟

ج: مصححوا الصلاة في الدار المغصوبة قسموا النهي ثلاثة أقسام:

١ – ما يرجع إلى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه وذلك كقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾.

فيكون إيجاب هذا المنهي عنه مع قيام النهي عنه متضاد قطعاً، فلا يمكن أن يُقال: " لا تقربوا الزنا وقد أوجبته عليكم ".

٢ – ما لا يرجع إلى ذات المنهي عنه فلا يضاد وجوبه مثل قوله: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ مع قول النبي ﷺ: " لا تلبسوا الحرير " فلم يتعرض للصلاة في نهيه عن لبس الحرير فإذا صلى في ثوب حرير: أتى بالمطلوب والمحرم جميعاً.

فهذا محرم ولكنه لا يُضاد وجوب الصلاة.

٣ – أن يعود النهي إلى وصف المنهي عنه دون اصله كقوله تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ مع قوله: ﴿ لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا۟ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِى سَبِيلٍ ﴾ ومع قوله عليه السلام: " دعي الصلاة أيام أقرائك " ومع نهيه عن الصلاة في " المقبرة " و " قارعة الطريق " و "الأماكن السبعة " ونهيه عنها في الأوقات الخمسة.

فالشارع أمر بالصلاة لكنه نهى عنها في حال وجود الأوصاف السابقة.

س ١٠٢ : ما مذاهب العلماء في القسم الثالث (وهو: النهي الراجع إلى وصف المنهي عنه)؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – هذا القسم يُسمى فاسداً غير باطل (وهذا مذهب أبي حنيفة).

٢ – هذا القسم باطل ولا يعتبر قسماً ثالثاً بل هو راجع إلى القسم الأول إذ لا فرق بينه وبين ما يرجع النهي عنه إلى ذاته (وهذا هو مذهب الحنابلة والشافعية).

وذلك لأن المنهي عنه هو الموصوف كـ " الصلاة في زمن الحيض " لا الصفة " وهي: الوقوع في الحيض" مع بقاء الصلاة مطلوبة، إذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الإيقاع، ولذلك بطلت الصلاة في هذه المواضع كلها.

هل الأمر بالشئ يلزم منه النهي عن ضده؟:

س ١٠٣: هل الأمر بالشئ يلزم منه النهي عن ضده؟

ج: اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال:

١ – ليس الأمر بالشئ المعين نهي عن ضده لا بمعنى أنه بعينه ولا أنه يتضمنه ولا أنه يلازمه (وهو قول المعتزلة).

ودليلهم على ذلك: أن الأمر بالشئ قد يكون غافلاً عن ضده فلا يمكن أن يكون ناهياً عنه، لأن النهي عن الشئ مشروط بالشعور والعلم به. فإن لم يكن غافلاً عنه فلا يكون طالباً له إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك ضده فيكون تركه من باب الذريعة والوسيلة لفعل المأمور به بحكم الضرورة، لا بحكم ارتباط طلب الفعل به، فيكون من باب: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

٢ – الأمر بالشئ هو بعينه طلب لترك الضد.

قالوا: فـ " السكون " هو عين " ترك الحركة "، و "شغل الجوهر حيزاً " هو عين " تفريغه للحيز المتنقل عنه "، و " البعد من المغرب " هو عين "القرب من المشرق "، وهو بالإضافة إلى المشرق قرب، وإلى المغرب بُعد.

وعلى هذا يكون الأمر بالسكون طلب واحد: هو بالإضافة إلى السكون أمر، وبالإضافة إلى الحركة نهي.

٣ – الأمر بالشئ المعين نهي عن ضده من حيث المعنى، لا من جهة اللفظ والصيغة.

وعلى هذا يكون الأمر بالصلاة: نهي في المعنى عن الأكل والشرب والنوم.

وعلة ذلك أننا إذا نظرنا إلى الأمر المجرد – بقطع النظر عن اعتبار الإرادة وعدمها – فإنا نجد أنه يقتضي امتثال المأمور به وإيقاعه، وامتثال ذلك لا يتحقق إلا بترك ضده؛ ضرورة. فينتج عنه أن الأمر يقتضي ترك ضده.

فمثلاً: إذا قال الآمر: " قم " فإنه لا يتحقق للمأمور القيام إلا بترك القعود.

التكليف:

س ١٠٤: عرف التكليف لغة وشرعاً؟

ج: التكليف لغة: إلزام ما فيه كُلفة (أي: مشقة).

قالت الخنساء في أخيها صخر:

يكلفه القوم ما نابهم***وإن كان أصغرهم مولدا

وهو في الشرع: الخطاب بأمر أو نهي.

س ١٠٥: ما أقسام شروط التكليف؟

ج: لشروط التكليف قسمان:

١ – شروط ترجع إلى المكلف وتتعلق به.

٢ – شروط ترجع إلى نفس الفعل المكلف به وتتعلق به.

س ١٠٦: ما هي شروط التكليف التي ترجع إلى المكلف وتتعلق به؟

ج: ١ – أن يكون عاقلاً.

فيخرج من هذا الشرط المجنون.

٢ – أن يفهم الخطاب.

فيخرج من هذا الشرط الصبي والنائم والغافل ونحوهم.

س ١٠٧: لماذا كان الصبي والمجنون غير مكلَّفين؟

ج: لأن الغرض من التكليف هو الطاعة والامتثال، ولا يصح هذا الامتثال إلا بوجود النية والقصد للامتثال، وشرط القصد: " العلم

بالمقصود " و " الفهم للتكليف " وهذان الأمران لا يدركهما الصبي والمجنون، ومن لا يفهم الخطاب الوارد من الشارع لا يتصور منه قصد مقتضاه، فلذلك رُفع عنهما التكليف.

س ١٠٨ : هل يمكن مخاطبة من يسمع الخطاب ويفهم بعض الفهم؟

ج: خطابه ممكن من جهة سماعه وما يفهمه من فهم ناقص، أما من جهة عدم صحة القصد والنية منه فإن مخاطبته غير ممكنة.

س ١٠٩ : اعترض بعض العلماء على ما سبق فقالوا: إن الصبي والمجنون مكلفان بدليل وجوب الزكاة والغرامات في مالهما.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في ذلك أن وجوب إخراج الزكاة من مالهما، ووجوب دفع قيمة ما أتلفاه من حقوق الآخرين ونحو ذلك ليس من باب خطاب التكليف؛ لأنه يستحيل تكليفهما بفعل، وذلك لعدم فهمهما لتلك الخطابات الشرعية التكليفية. بل إن هذا من باب ربط الأحكام بأسبابها. أي: أن الشرع وضع أسباباً تقتضي أحكاماً تترتب عليها؛ تحقيقاً للعدل في خلقه ومراعاة لمصالحهم، فهذه لا تكليف فيها.

ونظراً لكون الصبي والمجنون لا يُوجه إليهما خطاب لعدم فهمهما فإن هذه الأسباب تكون خطاباً لوليهما بأداء هذه الحقوق لئلا تتأخر حقوق الآخرين فتذهب هدراً. وهي أيضاً أسباب لخطاب الصبي بعد بلوغه،

والمجنون بعد إفاقته؛ لتمكنهما في تلك الحال من فهم الخطاب.

س ١١٠: قال المعترضون: لكن ما ذُكِر في الرد يدل على أن الأحكام تثبت في ذمة الصبي والمجنون، ولو كانا غير مكلفين لما ثبت في ذمتهما شيء.. فكيف يُرد على ذلك؟

ج: يُقال في ذلك: إن ثبوت الأحكام في ذمتهما ليس بسبب كونهما مكلَّفين، بل بسبب توفر صفة " الإنسانية " في كل منهما، وهي صفة تجعل كلاً منهما أهلاً لفهم الخطاب بالقوة، لا بالفعل.

أي: أنهما لا يُكلَّفان بالحال والفعل، بل بقوة الشريعة؛ حيث إن مآل الصبي البلوغ، ومآل المحنون الإفاقة غالباً، فلذلك ثبتت في ذمتهما تلك الحقوق.

بخلاف البهيمة فلا يُمكن أن يكون لها أهلية فهم الخطاب، لا بالقوة ولا بالفعل؛ لعدم صفة " الإنسانية " فيها.

ثم إن شرط التكليف (وهو: أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب) لا بد من توفره في الإنسان حتى يفهم الخطاب الموجه من الشارع إليه، أو بالإمكان حصوله عن قُرب إذا بلغ الصبي أو أفاق المجنون.

فإذا لم يحصل فعلاً، ولكن حصوله ممكن عن قريب بسبب توفر " الإنسانية " في الصبي والمجنون فيصح أن يُقال: إن الشرط – وهو العقل وفهم الخطاب – موجود بالقوة لا بالفعل.

س ١١١: هل الصبي المميِّز مكلف؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – الصبي المميز غير مكلف.

مع أن تكليفه ممكن لأنه يفهم الخطاب، إلا أن الشرع حط التكليف عنه تخفيفاً ورفعاً للحرج، وذلك لأن العقل خفي ووصف باطني، فهو والفهم يتزايد تزايداً خفي التدريج، فلا يعلم هو بنفسه ولا يمكن الوقوف على أول وقت يفهم فيه خطاب الشارع ويعرف فيه الغرض من إرسال الرسل ومن هو المرسل؟

فنتيجة لعدم معرفة هذا الوقت بالتحديد جعل الشرع وقتاً محدداً للتكليف وهو: البلوغ.

٢ – أن الصبي المميز مكلف مطلقاً.

هل يعد الناسي والنائم والسكران ونحوهم مكلفين؟:

س ١١٢ : هل يعتبر الناسي والنائم والسكران ونحوهم مكلفين؟ ولماذا؟

ج: ليسوا مكلفين، وذلك لاختلال شرط التكليف فيهم وهو: "الفهم".

س ١١٣ : اعترض بعضهم بأن ضمانهم لما أتلفوه دليل على تكليفهم.. فكيف يُرد على ذلك؟

ج: يُقال في ذلك كما قيل سابقاً وهو: أن ضمانهم لما أتلفوه ليس من باب الخطاب التكليفي، بل هو من ربط الأحكام بأسبابها.

س ١١٤ : اعترض بعضهم بأن قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾ دليل على أن السكران مكلف، حيث إن الله – سبحانه – وجَّه هذا الخطاب على السكران، والشارع لا يمكن أن يخاطب إلا مكلفاً.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُجاب عن ذلك من وجهين:

١ – أننا لا نُسلِّم أن الآية خطاب للسكارى، بل هي خطاب للصحابة رضي الله عنهم في ابتداء الإسلام قبل أن يُحرَّم الخمر، فخوطب الصحابة في حال الصحو بأن لا يقربوا الصلاة في حال السكر.

وهذا مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾ أي: الزموا الإسلام ولا تفارقوه حتى إذا جاءكم الموت أتاكم وأنتم مسلمون.

٢ – سلَّمنا لكم أن الآية خطاب للسكارى، لكن التأويل الصحيح للآية هو أن يُقال: هي خطاب لمن شرب وطرِب لكنه لم يبلغ حد السكر الذي يزول به عقله.

هل يعد المكره غير الملجأ مكلفاً؟:

س ١١٥ : هل يعتبر المكره غير الملجأ (وهو: من لم يزل منه الاختيار) مكلفاً؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – المكره غير الملجأ غير مكلف، لأن ما يقوم به في تلك الحال هو بدافع الإكراه لا غير، وهذا يقدح في قدرته على الامتثال. (المعتزلة)

٢ – المكره غير الملجأ مكلف، لأنه يفهم الخطاب، ويقدر على تحقيق ما أُمر به وتركه.

* قالوا: وأما ما ذكره المعتزلة من كون المكره قام بما قام به بدافع الإكراه فغير صحيح، لأنه قادر على على الفعل وتركه، ولهذا يجب عليه ترك القتل إذا أُكره على قتل مسلم، ويأثم بفعله.

ثم إنه يجوز أن يكلف ما هو على وفق الإكراه كـ " إكراه الكافر على الإسلام " و " تارك الصلاة على فعلها " فإذا فعلها قيل: أدى ما كلف به. لكن إنما تكون منه طاعة إذا كان الانبعاث بباعث الأمر دون باعث الإكراه:

فإن كان إقدامه للخلاص من سيف المكرِه لم تكن طاعة ولا يكون مجيباً داعي الشرع.

وإن كان يفعلها ممتثلاً لأمر الشارع بحيث كان يفعلها بغير الإكراه فلا يمتنع وقوعها طاعة وإن وجدت صورة التخويف.

هل الكفار مخاطبون بفروع الإسلام؟:

س ١١٦ : هل الكفار مخاطبون بفروع الإسلام؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – الكفار مخاطبون بالنواهي دون الأوامر. (أكثر أصحاب الرأي وهو رواية عن أحمد)

ودليل ذلك: أنه لا فائدة من إيجاب الأوامر مع استحالة قيامهم بها حال الكفر وعدم وجوب قضائها عليهم بعد أن يُسلموا، فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله؟

٢ –الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً. (الشافعي وهو رواية أخرى عن أحمد)

ودليل ذلك: أنه جائز عقلاً، وقد قام دليله شرعاً.

أ – أما الجواز العقلي: فإنه لا يمتنع أن يقول الشارع: " بني الإسلام على خمسة أركان وأنتم أيها الكفار مأمورون بجميعها وبتقديم الشهادتين من باقي الأركان ": وبهذا تكون الشهادتان مأموراً بهما لأمرين:

الأول: لنفسهما: حيث لا يتحقق الإيمان والإسلام إلا بهما.

الثاني: لكونهما شرطاً لغيرهما: حيث إنهما شرطان لصحة أي عبادة.

فكما أن المحدِث يؤمر بالصلاة حال حدثه بشرط تقيدم الوضوء فكذلك الكافر يؤمر بالصلاة حال كفره بشرط تقديم الشهادتين.

ب – وأما الدليل الشرعي:

١ – عموم قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ ﴾ .

فقوله: ﴿ ٱلنَّاسِ ﴾ يشمل الكفار كما يشمل المسلمين.

٢ – إخبار الله سبحانه عن المشركين في قوله: ﴿ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴾.

س ١١٧: اعترض بعضهم على الاستدلال بالجواز العقلي فقال: إن المسلم المحدِث لا يؤمر بالصلاة مباشرة، بل إنه يؤمر أولاً بالوضوء، فإذا توضأ أُمر بالصلاة؛ إذ لا يتصور الأمر بالصلاة مع وجود الحدث؛ لعجزه عن الامتثال.. فكيف يُرد على ذلك؟

ج: يُقال في ذلك: أننا لو سلَّمنا لكم أن النحدث يؤمر بالوضوء، فغذا توضأ أُمر بالصلاة: للزم من ذلك أمران باطلان:

أولهما: أن المحدث لو ترك الصلاة طول عمره لم يُعاقب على تركها، بل يعاقب على ترك الوضوء فقط، لأنه ليس مأموراً بغيره، ثم إذا فعله أُمر بالصلاة.

وهذا مخالف لإجماع العلماء على أن المحدث لو ترك الصلاة فإنه يعاقب على تركها.

والثاني: أن المحدث إذا توضأ لا يصح أمره بالصلاة بعد ذلك، بل يؤمر – بعد الوضوء – بتكبيرة الإحرام؛ لأنها شرط في صحة الصلاة فيجب

تقديمها. مما ينتج عنه أنه لا يُعاقب على ترك الصلاة، بل على ترك تكبيرة الإحرام، وهكذا. وهذا لم يقل به أحد.

ج – ومن الأدلة الشرعية على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة مطلقاً قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ فإنه نص في مضاعفة العذاب في حق من جمع بين هذه المحظورات (وهي: الكفر والقتل والزنا).

س ١١٨ : اعترض بعضهم على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ثُمَّ..﴾ فقال: أن هذه حكاية قول كفار فلا حجة فيه.. فكيف يُرد على ذلك ؟

ج: يُقال في الرد على ذلك: أن الله عزوجل لما حكى عن الكفار تعليلهم دخول النار بترك الصلاة وجب أن يكون ذلك صدقاً؛ لأنه لو كان كذباً – مع أن الله تعالى لم يبين كذبهم فيها – لم يكن في روايتها فائدة.، ولما عطف على ذلك بقوله سبحانه: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوْمِ الدِّينِ﴾ إذ كيف يعطف ما ثبت أن عليه عذاب – وهو التكذيب بيوم الدين – على شئ لا عذاب عليه؟

س ١١٩ : ما فائدة وجوب الفروع الشرعية على الكافر ؟

ج: فائدة وجوب الفروع الشرعية على الكافر أنه لو مات: عوقب على تركه.

وإن أسلم: سقط عنه قضاء تلك الواجبات، لأمرين:

١ – أن الإسلام يجب ويهدم ما قبله.

٢ – أنه لا يبعد أن يقرر الشرع حكماً ثم ينسخه قبل التمكن من الامتثال، فلا يبعد سقوط الوجوب بالإسلام.

الشروط المعتبرة للفعل المكلف به:

س ١٢٠: ما هي شروط التكليف التي ترجع إلى نفس الفعل المكلف به وتتعلق به ؟

ج: له شروط ثلاثة:

١ – أن يكون فعل المكلف به متصوراً للمأمور به، وأن يعلم بأنه صادرٌ عن الله عزوجل.

* تنبيه: اشتراط معرفة المكلف بأن الأمر صادرٌ عن الله عزوجل يخص الأوامر التي يجب فيها قصد الطاعة والتقرب إلى الله سبحانه (كالصلاة والصيام والحج ونحو ذلك)، أما ما لا يجب فيه قصد الطاعة (مثل: رد الغصب وأداء الدين ونحو ذلك) فهذا يكفي فيه مجرد حصول الفعل.

٢ – أن يكون الفعل المكلف به معدوماً، أما الموجود فلا يمكن إيجاده فيستحيل الأمر به.

٣ – أن يكون الفعل المكلف به ممكناً، فإن كان محالا كـ " الجمع بين الضدين " ونحوه لم يجز الأمر به.

س ١٢١: هل يجوز التكليف بما لا يُطاق؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يجوز التكليف بما لا يُطاق.

واستدلوا على ذلك بثلاثة أدلة، وهي:

أ – قوله تعالى: ﴿ وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا ﴾. قالوا: والمُحال لا يُسأل دفعه.

ب – أن الله سبحانه وتعالى علم أن أبا جهل – ومن كان على شاكلته ممن مات على كفره – لا يؤمن، ومع ذلك فقد أمره بالإيمان، وكلفه إياه.

ج – لأن تكليف المُحال لا يستحيل لصيغته؛ إذ ليس يستحيل أن يقول: ﴿كُونُوا قِرَدَةً ﴾ ولا أن يقول: ﴿كُونُوا حِجَارَةً ﴾.

ولا يستحيل لوجود مفسدة أو لكونه يناقض الحكمة لأن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى مُحال، حيث لا يقبح منه سبحانه شيء، ولا يجب عليه الأصلح.

ثم لا بد أن يُعلم أن الخلاف في ذلك وفي العباد واحد، والفساد والسَفَهُ من المخلوقين ممكن لا استحالة فيه، فثبت المطلوب وهو: جواز التكليف بما لا يطاق.

٢ – لا يجوز التكليف بما لا يُطاق، وذلك كـ " الجمع بين الضدين " ونحوه.

واستدلوا على ذلك بخمسة أدلة، وهي:

أ – قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ و ﴿ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾.

ب – لأن الأمر استدعاء وطلب، والطلب يستدعي مطلوباً لا بد من فعله، والمطلوب لا بد أن يكون مفهوماً عند المخاطَب ليُتصور منه

الطاعة والامتثال، لأن الأمر استدعاء الطاعة، فإن لم يكن استدعاء: لم يكن أمراً، والمحال لا يُتصور الطاعة فيه، كما يستحيل من العاقل أن يطلب الخياطة من الشجرة !

ج - لأن الأشياء لها وجود في الأذهان (أي: في العقل) قبل أن توجد في الأعيان (أي: قبل أن تكون معاينة ومشاهدة بعد الامتثال والطاعة)، والأمر لا يتوجه إلا بعد حصوله في العقل، والمستحيل -وهو ما لا يُطاق - لا وجود له في العقل - أي: أنه غير معقول - فيمتنع طلبه.

د - أننا ذكرنا في الشرط الثاني أنه لا بد أن يكون الفعل المكلف به معدوماً وغير موجود، وذلك من أجل أن يوجده المكلف. ولكن أن يكون موجوداً في الأذهان (أي: يتصور في العقل إيجاده في الأعيان على وفق وجوده في الأذهان)، فيكون إيجاده في الأعيان طاعة وامتثالاً.

هـ - أننا ذكرنا في شروط الفعل المكلف به " كونه معلوماً ومعدوماً " و"كون المكلف عاقلاً فاهماً " لاستحالة الامتثال بدونهما، فـ " كون الشيء ممكناً في نفسه " أولى أن يكون شرطاً من تلك الشروط السابقة الذكر.

* قالوا: وأما الجواب عما استدل به أصحاب القول الأول فكما يلي:

١ - قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ قيل: إن المراد به: ما يشق ويثقل بحيث يؤدي إلى الهلاك وذلك كقوله تعالى: ﴿ٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ

أَوِ ٱخۡرُجُواْ مِن دِيَٰرِكُم ﴾.

ولذلك قال النبي ﷺ في المماليك: " لا تكلفوهم ما لا يطيقون ".

٢ – قوله: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً ﴾ أمر تكويني فإنه أمرهم أن ينقلبوا من كونهم أناساً إلى أن يكونوا قردة إظهاراً لقدرته سبحانه وتعالى وليس هذا بتكليف لهم.

٣ – قوله تعالى : ﴿كُونُواْ حِجَارَةً ﴾ المراد به التعجيز لا الأمر.

٤ – أما تكليف أبي جهل بالإيمان فلا يصلح أن يكون لكم دليلاً لأنه ليس بالأمر المحال؛ فإن الأدلة على صدق رسالة النبي ﷺ ظاهرة لا لبس فيها، وابو جهل له عقل حاضر وفهم للخطاب، ولكن الله عَلِمَ – سبحانه وتعالى – من حاله أنه يترك ما يقدر على فعله حسداً وعناداً، فصار عدم إيمانه معلوماً؛ لأن العلم يتبع المعلوم المقرر، ولا يمكن أن يغيره بحال.

ومما يدل على ذلك أن الله تعالى قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا هذا وإن أخبر أنه لا يقيمها الآن، وخلاف خبره سبحانه مستحيل، لكن هذه الاستحالة لا ترجع إلى نفس الشئ، بل هو مستحيل لغيره (وهو: أن الله لم يشأ ذلك)، فلا يؤثر فيه.

المقتضى بالتكليف:

س ١٢٢: التكليف في الأمر هو تكليف بفعل. فهل التكليف في النهي يعتبر تكليفاً بفعل أيضاً؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - نعم يعتبر تكليفاً، فالمقتضى بالتكليف: فعل وكف.

٢ - التكليف في النهي ليس تكليفاً بفعل؛ لأن النهي عن الشئ معناه: طلب تركه، فلا يسمى الكف عن الفعل فعلاً إلا أن يتناول التلبس بضد من أضداده، فإذا كان الأمر كذلك: فإنه يثاب على ذلك الضد المتلبس به، لا على مجرد الترك والكف فقط.

قالوا: فإن صيغة " لا تفعل " ليست بشئ، وما ليس بشئ لا يكون من كسب العبد، ولا تتعلق به قدرة؛ حيث لا تتعلق القدرة إلا بشئ معين.

* والصحيح فيما سبق أن المسألة تحتاج إلى تفصيل وهو:

أن " الصوم " الكف فيه مقصود ولذلك تُشترط النية فيه فيُثاب على ذلك الكف.

أما الزنا وشرب الخمر فإن الشارع قد نهى عن فعلهما، وهذا يقتضي أن فاعلهما يعاقب.

أما من لم يزن ولم يشرب الخمر فلا يُعاقب ولا يُثاب إلا في حالة قصده

كف الشهوة عنه وهو يستطيع أن يفعلهما ومع ذلك منع نفسه عن ذلك، فهذا مُثاب على الترك والكف.

ولا يُستبعد أن يكون مقصود الشارع في قوله: " لا تفعل ": أن لا يتلبَّس بالفواحش ولا تصدر منه، وليس مقصده طلب التلبس بأضداد تلك الفواحش.

الحكم الوضعي وأقسامه

س ١٢٣ : ما هو الحكم الوضعي؟

ج: هو ما يُتلقى من خطاب الوضع والإخبار.

س ١٢٤ : ما هي أقسام الحكم الوضعي؟

ج: له قسمان :

١ – ما يظهر به الحكم (ويضم: العلة والسبب والشرط والمانع).

٢ – الصحة والفساد (ويضم أيضاً: الأداء والإعادة والقضاء والرخصة والعزيمة).

* لما تعذر على المكلفين معرفة خطاب الله تعالى في كل حال بعد انقطاع الوحي أظهر الله عزوجل خطابه بأمور محسوسة تسهل معرفتها لكل أحد عنده قليل من العلم، فإذا وقعت تلك الأمور المحسوسة علمنا أن وقوعها يقتضي وجود أحكامها فمثلاً: إذا وجد السبب وهو: بلوغ النصاب مع وجود الشرط وهو: حولان الحول فقد اقتضى ذلك وجوب الزكاة.

وذلك قياساً على العلة المحسوسة كـ " المرض "، فإذا حصل المرض لشخص ما علمنا أن هذا الشخص متأثر بتلك العلة، فتختلف أحكامه عن أحكام الصحيح.

س ١٢٥ : ما يظهر به الحكم نوعان. اذكرهما؟

ج: الأول: العلة.

والثاني: السبب.

وكونهما مقتضيين لأحكامهما حكمٌ من الشارع، فلله تعالى في الزاني حكمان:

أحدهما: وجوب الحد على الزاني، وهو من هذه الجهة يكون حكماً تكليفياً.

والثاني: جعل الزنا موجباً لذلك الحد، وهو من هذا الوجه خطاب وضع.

فإن الزنا لم يكن موجباً للحد لذاته، بل إن الشارع هو من جعله موجباً لذلك، ولذلك يقال: " هذا نُصب علة لكذا، وذاك جعل سبباً لكذا " وهكذا، ولا يقال: " إن هذا سبب في كذا، أو علة لكذا مطلقاً ".

س ١٢٦ : ما معنى " العلة " لغة؟

ج: العلة في اللغة عبارة عما اقتضى تغييراً.

ومنه سميت " علة المريض " علة، لأنها اقتضت تغيير الحال في حقه.

س ١٢٧ : ما المراد بـ " العلة العقلية "؟

ج: العلة العقلية هي عبارة عما يوجب الحكم لذاته.

وذلك كـ " الكسر مع الانكسار " و " التسويد مع السواد ".

س ١٢٨ : استعمل الفقهاء لفظ " العلة " بعد استعارته من التصرف العقلي إلى التصرف الشرعي في عدة معان.. اذكرها ؟

ج: استعملها الفقهاء في معان ثلاثة:

أحدها: المعنى الذي أوجب حكماً شرعياً قطعياً.

وعلى هذا المعنى لا فرق بين الأشياء المقتضية للحكم (وهي: " المقتضي " و " الشرط " و " المحل " و " الأهل ") حيث إن العلة هي: المجموع المركب من مقتضى الحكم وشرطه ومحله وأهله، فهذا المجموع هو: العلة الشرعية تشبيهاً بأجزاء العلة العقلية.

الثاني: المعنى الطالب للحكم وإن تخلف هذا الحكم عن مقتضيه لفاوت شرط، أو وجود مانع.

الثالث: المعنى المناسب الذي تنشأ عنه الحكمة، وهو: حكمة الحكم.

وذلك كقولهم: " المسافر يترخص لعلة المشقة ".

* والمعنى الثاني هو الأقرب إلى الصحة.

س ١٢٩: ما معنى " السبب " لغة؟

ج: السبب في اللغة عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به.

ومنه سمي " الحبل " و " الطريق " سبباً.

س ١٣٠: استعمل الفقهاء لفظ " السبب " بعد استعارته من الوضع اللغوي إلى التصرف الشرعي في عدة معان.. اذكرها ؟

ج: استعملها الفقهاء في معان أربعة:

أحدها: إطلاق لفظ " السبب " في مقابل " المباشرة ".

وذلك كما لو حفر زيد بئراً، ثم جاء عمرو ودفع محمداً في البئر فتردى فيها محمد فهلك؛ فإن الحافر (وهو: زيد) يسمى: صاحب سبب،

والمردي (وهو: عمرو): صاحب علة، لأن الهاك بالتردية لا بالحفر، وإذا اجتمع السبب والمباشرة: غلبت المباشرة ووجب الضمان على المباشر وانقطع حكم المتسبب.

الثاني: إطلاق لفظ " السبب " على علة العلة.

كـ " الرمي " فإنه يسمى سبباً للقتل من جهة أنه سبب للعلة، فكان على التحقيق علة العلة، لأنه علي للإصابة، والإصابة علة لزهوق النفس.

الثالث: إطلاق لفظ " السبب " على العلة الشرعية بدون شرطها.

كـ: " ملك النصاب دون حولان الحول " فإن ملك النصاب سبب في وجود الزكاة، لكنه لا بد من حولان الحول في وجوبها.

الرابع: إطلاق لفظ " السبب " على العلة الشرعية الكاملة التي توجب الحكم.

فيكون " السبب " بناء على هذا المعنى بمعنى العلة فيقال: " سبب الحكم كذا " والمراد بذلك علته.

* وجه إطلاق السبب على العلة الشرعية الكاملة: أن العلة وإن كانت توجب الحكم إلا أن إيجابها للحكم ليس لذاتها، بل بإيجاب الله تعالى، فالعة – إذن – تكون في معنى العلامة المظهرة للحكم، فشابهت بذلك ما يحصل الحكم عنده لا به.

الشرط وأقسامه والفرق بينه وبين العلة والمانع:

* مما يعتبره الشرع لإظهار الحكم: " الشرط ".

س ١٣١: عرف " الشرط " اصطلاحاً؟

ج: هو: ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم.

كـ " الإحصان مع الرجم " فلا يرجم إلا المحصن، وكـ " الحول في الزكاة " فلا تجب الزكاة مع عدم حولان الحول.

أو يقال في تعريفه: ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده.

فالطهارة – مثلاً – شرط لصحة الصلاة، ولا يمكن أن يوجد المشروط (أي: الحكم وهو هنا: صحة الصلاة) مع عدم الشرط (وهو: الطهارة).

ولا يلزم أن يوجد المشروط (أي: الحكم وهو هنا: صحة الصلاة) عند وجود الشرط (وهو: الطهارة).

فقد يتطهر الإنسان ولا يصلي، ولكن لا يمكن أن تصح صلاته دون طهارة.

س ١٣٢: ما الفرق بين " العلة " و " الشرط "؟

ج: الفرق بينهما: أن العلة يلزم من وجودها وجود المعلول (وهو: الحكم)، ولا يلزم من عدم العلة عدم الحكم، فقد يوجد الحكم بلا علة.

أما الشرط فلا يلزم من وجوده وجود المشروط (وهو: الحكم)، ولكن

يلزم من عدمه عدم المشروط.

س ١٣٣ : ما أقسام الشرط؟

ج: ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ – الشرط العقلي.

كـ " الحياة للعلم " فإن العقل يحكم بأنه لا يوجد علم دون حياة، ولكن لا يلزم من وجود الحياة وجود العلم.

ومثله " العلم للإرادة " فغن العقل يحكم بأنه لا إرادة دون علم.

٢ – الشرط اللغوي.

كقوله: "إن دخلتِ الدار فأنتِ طالق " فإن أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على أن ما دخلت عليه أداة الشرط هو: الشرط.

٣ – الشرط الشرعي.

كـ " الطهارة للصلاة " فإن الشارع هو الذي حكم بأن الصلاة لا تصح إلا بالطهارة.

ومثله " الإحصان للرجم " فإن الرجم متوقف على وجود الإحصان في الزاني كما حكم الشارع.

س ١٣٤ : لماذا سمي " الشرط " بذلك؟

ج: سمي بذلك لأنه علامة على المشروط.

يقال: " أشرط نفسه للأمر " إذا جعله علامة عليه. ومنه قوله تعالى:

﴿فَقَدْ جَآءَ أَشْرَاطُهَا﴾ أي: علاماتها.

س ١٣٥ : ما المراد بـ " المانع "؟

ج: هو عكس الشرط، وهو: ما يلزم من وجوده عدم الحكم.

* سبق أن قررنا أن العلة والسبب حكمان شرعيان، ومما سبق تقرر أن الشرط والمانع حكمان شرعيان أيضاً.

القسم الثاني من أقسام الحكم الوضعي: الصحة والفساد:

س ١٣٦: عرف " الصحة " اصطلاحاً؟

ج: هي: اعتبار الشرع للشئ في حق حكمه المقصود منه.

فإذا اعتبر الشارع شيئاً وحكم عليه فهو: الصحة.

* الفعل عبادة كانت أو معاملة يكون صحيحاً إذا ترتب عليه الأثر المقصود منه .

س ١٣٧: ما هو الصحيح من العبادات؟

ج: اختلف فيه على قولين:

١ – هو: ما وافق الأمر الشرعي في ظن المكلف لا في الواقع سواء وجب القضاء أو لم يجب (وهذا هو مذهب المتكلمين).

وذلك كـ " صلاة من ظن أنه متطهر " فإنها صحيحة (على مذهب أهل الكلام).

٢ – هو: ما أجزأ وأسقط القضاء.

قالوا: وما ذكره أهل الكلام يبطله " الحج الفاسد " فإنه لو كانت الصحة هي: موافقة الأمر – فقط – لكان الحج الفاسد صحيحاً؛ لأنه مأمور بإتمامه والمضي فيه، فالمتم له موافق للأمر بإتمامه، فيجب أن يكون صحيحاً بناء على مذهب أهل الكلام، لكنه فاسد بالاتفاق.

س ١٣٨: ما هو الصحيح من العقود (وهي: المعاملات)؟

ج: هو: كل ما كان سبباً لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه.

فالصحة في المعاملات: ترتب أحكامها المقصودة عليها، وذلك لأن العقد لم يُوضع إلا من أجل إفادة مقصوده.

وإن لم يكن الأمر كذلك فهو باطل، فالباطل هو: الذي لم يُثمر شيئاً ولم يترتب عليه أثر شرعي، والصحيح هو: الذي أثمر.

س ١٣٩ : هل الفاسد والباطل مترادفان ؟

ج: الفاسد والباطل مترادفان من الناحية الاصطلاحية فهما اسمان لمسمى واحد.

* يرى أبو حنيفة أن " الفاسد " قسم بين " الباطل " و " الصحيح " وقال في تعريفه أنه عبارة عما كان مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه.

ومثاله: " البيع الربوي " فإنه مشروع بأصله من حيث إنه بيع، ولكنه غير مشروع بوصفه وهو: الفضل؛ لأنه زيادة في غير مقابل فكان فاسداً لا باطلاً.

لكن قال المصنف رحمه الله: " لو صحَّ له هذا المعنى: لم يُنازع في العبارة، لكنه لا يصح؛ إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله " أ. هـ.

وذلك لأن الباطل هو الذي لا يُثمر وكذلك الفاسد فهما متساويان بكل حال.

القضاء والأداء والإعادة:

س ١٤٠: ما المراد بـ " الإعادة "؟

ج: هي: فعل الشئ مرة أخرى.

س ١٤١: ما المراد بـ " الأداء "؟

ج: هو: فعل الشئ في وقته.

س ١٤٢: ما المراد بـ " القضاء "؟

ج: هو: فعل الشئ بعد خروج وقته المعين شرعاً.

* إذا غلب على ظن المكلف أنه يموت قبل انتهاء الوقت في الواجب الموسع لم يجز له التأخير.

* إذا غلب على ظن المكلف أنه يموت قبل انتهاء الوقت في الواجب الموسع ولكنه عاش ولم يمت وفعل الصلاة في آخر الوقت: كان هذا الفعل أداء، وليس بقضاء؛ لوقوع هذا الفعل في الوقت المحدد شرعاً.

* إذا بلغ المال النصاب وحال عليه الحول ولم توجد موانع فإن الزكاة تجب على الفور، لكن لو أخرها ثم فعلها فإن ذلك الفعل أداء لأن الشارع لم يعين وقتها بتقدير دقيق وتعيين كتعيين أوقات الصلوات وصيام رمضان ونحو ذلك.

* إذا خرج وقت الصلاة الذي حدده الشارع والمكلف لم يصل لعذر كنوم – مثلاً – فإنه يلزمه القضاء فور قيامه من نومه، لكن لو لم يقضها

فوراً بل أخر القضاء إلى وقت آخر ثم صلاها بعد ذلك: فإن ذلك الفعل قضاء، ولا يُقال: إنه قضاء القضاء.

س ١٤٣: هل يُطلق اسم " القضاء " على كل عبادة فُعلت بعد فوات وقتها المحدد شرعاً؟

ج: اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال:

١ – لا يطلق على أداء العبادة بعد فوات وقتها: " قضاء ".

فالصيام من الحائض بعد رمضان – مثلاً – ليس بقضاء بل هو أداء.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – لأنه ليس بواجب؛ إذ فعله حرام، ولا يجب فعل الحرام فكيف تؤمر بما تعصي بفعله؟

ب – أنه لا خلاف في أنها لو ماتت لم تكن عاصية.

٢ – المسافر والمريض لا يلزمهما الصوم فلا يكون ما يفعلانه بعد رمضان قضاء.

٣ – كل عبادة فُعلت بعد فوات وقتها المحدد شرعاً سواء كان الفوات لعذر (كنوم وسهو وحيض في صوم ومرض وسفر ونحو ذلك) أو كان لغير عذر فإنه يسمى قضاء.

قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول والثاني فاسد من ثلاثة أوجه وهي:

١ – ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: " كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فنؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة ".
والآمر بالقضاء هو النبي ﷺ.
٢ – أنه لا خلاف بين أهل العلم في أن الحائض والمسافر والمريض ينوون القضاء.
٣ – أن العبادة متى أُمر بها في وقت مخصوص فلم يجب فعلها على المكلف في هذا الوقت لعذر طرأ: فإنه لا يجب فعلها أداء بعد خروج الوقت.
لكن لا يمتنع أن تثبت تلك العبادة في الذمة؛ لأنه وجد السبب فيجب أن يوجد المسبب (وهو: الحكم) فيقضي ذلك فيما بعد إبراء للذمة لأنه يتعذر فعلها حالاً قياساً على " النائم " و " الناسي " و " المحدث " فإن الصلاة يجب فعلها عليهم مع تعذر فعلها منهم في الحال.
وكما أن ديون الآدميين تجب على المعسر مع أنه عاجز عن أدائها حال إعساره فكذلك لا يمتنع وجوب الصيام على هؤلاء الثلاثة مع تعذر الصيام حال المرض والسفر والحيض.

العزيمة والرخصة:

س ١٤٤ : ما المراد بـ " العزيمة " في لسان العرب؟

ج: العزيمة لغة هي: القصد المؤكد. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا﴾ وقوله: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾.

س ١٤٥ : ما المراد بـ " الرخصة " في لسان العرب؟

ج: الرخصة لغة هي: السهولة واليسر. ومنه: " رخُصَ السعر ": إذا تراجع وسَهُل الشراء.

س ١٤٦ : ما المراد بـ " العزيمة " شرعاً؟

ج: العزيمة شرعاً هي: الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي.

وقيل: ما لزِم بإيجاب الله تعالى.

س ١٤٧ : ما المراد بـ " الرخصة " شرعاً؟

ج: الرخصة شرعاً هي: استباحة المحظور مع قيام الحاظر.

وقيل: ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح (أي: لعذر راجح).

س ١٤٨ : هل يسمى ما يسره الله علينا مما لم يخالف الدليل: رخصة؟

ج: لا يسمى ما لم يخالف الدليل رخصة وإن كان فيه سعة: كـ " عدم صوم شوال " و " إباحة المباحات ".

س ١٤٩ : هل يسمى رخصة ما وُضع عنا من الإصر والأغلال التي

كانت على من سبقنا؟

ج: يجوز أن يسمى رخصة من باب المجاز؛ حيث إن الأصل فيه ساقط في حقنا فليس في مقابلة عزيمة حتى يُطلق عليه رخصة حقيقية.

وكان رخصة من باب المجاز؛ لما فيه من التخفيف واليُسر عند مقارنة حالنا بحالهم.

س ١٥٠: هل تعتبر إباحة التيمم رخصة؟

ج: إن كان مع القدرة على استعمال الماء لمرض، أو زيادة ثمن: سمي رخصة.

وإن كان مع عدم الماء: فهو معجوز عنه، فلا يمكن تكليف استعمال الماء مع استحالته فكيف يقال السبب قائم؟ (وهو: القدرة على الماء)

س ١٥١: استشكل بعض أهل العلم كون " أكل الميتة " رخصة مع وجوبه حال الضرورة، وذلك لأن الرخصة تقتضي التسهيل، والوجوب يقتضي الإلزام.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُجاب عن ذلك بأن أكل الميتة يُمكن أن يُسمى رخصة من جهة وعزيمة من جهة أخرى.

فيسمى رخصة من حيث: إن فيه سعة إذ لم يكلفه الله تعالى إهلاك نفسه.

ولكون تعريف الرخصة قد انطبق عليه إذ أن سبب التحريم موجود وهو: خُبث المحل ونجاسته.

ويسمى عزيمة من حيث: وجوب العقاب بتركه حيث إنه وسيلة إلى استبقاء النفس التي يجب المحافظة عليها.

س ١٥٢ : هل يعتبر الحكم الثابت على خلاف العموم رخصة؟

ج: إن كان الحكم العام الذي شمل بقية صوره قد ثبت لعلة ومعنى موجود في الصورة المخصوصة فإن الصورة المخصوصة تكون رخصة.

مثال ذلك: إباحة بيع العرايا (وهي: بيع الرطب على رؤوس النخل بمثله تمراً كيلاً فيما دون خمسة أوسق) المخصوص من عموم النهي عن بيع المزابنة (وهي: بيع الثمر بالتمر _ وقد نهى عنها الشارع نهياً عاماً –)، فالعرايا هنا رخصة، وذلك لوجود العلة وهي: الحاجة.

أما إن كان الحكم العام الذي شمل بقية صوره قد ثبت لغير معنى غير موجود في الصورة المخصوصة (أي: أن الصورة قد خصصت بحكم لعلة ومعنى خاص بها، أما الحكم العام فقد ثبت لمعنى لا ينطبق على المعنى الذي من أجله ثبتت الصورة المخصوصة) فهذا ليس برخصة.

مثال ذلك: إباحة الرجوع في الهبة للوالد المخصوص من قوله ﷺ: "العائد في هبته كالعائد في قيئه " فإنها ليست برخصة؛ وذلك لأن المعنى الذي حُرم لأجله الرجوع في الهبة غير موجود في الأب، فالأبوة تجعل للاب من التسلط على ما تحت يد الولد ما لم يكن لغيره.

وبناء على ذلك: كان من باب تخصيص العموم، لا من باب الرخصة.

أدلة الأحكام

س ١٥٣: ما هي الأصول المتفق عليها؟

ج: الأصول المتفق عليها أربعة: " الكتاب " و " السنة " و" الإجماع " و" الاستصحاب "(والاستصحاب هو ما عناه المصنف رحمه الله بقوله: " دليل العقل المبقي على النفي الأصلي ")

س ١٥٤: ما مصدر أصل الأحكام كلها؟

ج: أصل الأحكام كلها: من الله سبحانه وتعالى.

ويدل على ذلك أن قول الرسول ﷺ خبر عن الله جل وعلا.

وكذا الإجماع فإنه يدل على السنة، والسنة تدل على حكم الله تعالى.

س ١٥٥: من هو مُظهر الأحكام في حقنا؟

ج: مُظهر الأحكام في حقنا والذي يدلنا إلى إدراك ومعرفة الأحكام هو: قول الرسول ﷺ.

وعلة ذلك: أننا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل عليه السلام وإنما ظهر لنا من رسول الله ﷺ، والإجماع يدل على أن المجتهدين المجمعين قد استندوا إلى قوله ﷺ.

لكن إذا لم نُجرد النظر ولم ندقق في ذلك وجمعنا مدارك هذه الأصول (أي: الطرق إلى إدراكها) صارت الأصول والأدلة التي يجب النظر فيها منقسمة إلى أدلة وأصول متفق عليها، وادلة مختلف فيها.

الأصل الأول: كتاب الله تعالى وهو كلامه سبحانه:

س ١٥٦: هل الكتاب مرادف للقرآن؟

ج: قال قوم: الكتاب غير القرآن.

** وهذا قول باطل، ويدل على ذلك ما يلي:

أ - قال الله تعالى: ﴿ وَإِذْ صَرَفْنَآ إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقُرْءَانَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوٓاْ أَنصِتُواْ ﴾ إلى قوله: ﴿ إِنَّا سَمِعْنَا كِتَٰبًا أُنزِلَ مِنۢ بَعْدِ مُوسَىٰ ﴾.

وقال سبحانه: ﴿ قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴾.

فقد أخبر الله تعالى أنهم استمعوا القرآن وسموه قرآناً وكتاباً.

ب - قال تعالى: ﴿ حمٓ ۝١ وَٱلْكِتَٰبِ ٱلْمُبِينِ ۝٢ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾.

ج - قال تعالى: ﴿ وَإِنَّهُۥ فِىٓ أُمِّ ٱلْكِتَٰبِ لَدَيْنَا ﴾.

د - قال تعالى: ﴿ إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ ﴾.

هـ - قال تعالى: ﴿ بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ ۝٢١ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾.

فقد سماه الله عزوجل قرآناً وكتاباً.

واتحاد لفظي " الكتاب " و " القرآن " مما لا خلاف فيه بين المسلمين.

س ١٥٧: ما تعريف القرآن؟

ج: حدُّه: ما نُقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً.

وقيدناه بـ " المصحف " لأن الصحابة رضي الله عنهم بالغوا في الاحتياط

في نقله لدرجة أنهم كرهوا وضع التعاشير (وهي: الحركات) والنُقَط؛ وذلك حتى لا يختلط القرآن بغيره، وبالتالي نعلم أن المكتوب في المصحف هو: القرآن، وما هو خارج عنه ليس منه؛ لأنه يستحيل في العُرف والعادة - مع توفر الأسباب الداعية لحفظ القرآن - أن يُهمَل بعض القرآن فلا يُنقل، أو يُخلَط به ما ليس منه.

حكم القراءة غير المتواترة (وهي: الشاذة):

س ١٥٨: هل يُحتج بالقراءة التي نُقلت نقلاً غير متواتر كقراءة ابن مسعود ﷺ: " فصيام ثلاثة أيام متتابعات "؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – ما نُقل إلينا من القراءة نقلاً غير متواتر ليس بحجة ولا تثبت به الأحكام الفقهية.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن الناقل لهذه القراءة الشاذة إن أورد نقله على أنه من القرآن فهو خطأ قطعاً؛ وذلك لأنه يجب على الرسول ﷺ أن يبلغ القرآن طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم ويحصل بخبرهم العلم القطعي، وليس للرسول ﷺ أن يناجي بالقرآن واحداً من الأمة.

ب – أما إن أورد ما نقله على أنه ليس من القرآن فيحتمل في ذلك احتمالان:

الأول: أن يكون قد أورد ما نقله في معرض البيان لما اعتقده مذهباً له.

الثاني: أن يكون قد أورد ما نقله استناداً إلى خبر قد سمعه من النبي ﷺ.

ومع التردد بين هذين الاحتمالين لا يُعمل بهذا الدليل.

٢ – ما نُقل إلينا من القراءة نقلاً غير متواتر حجة تثبت به الأحكام الفقهية.

وهذا هو الصحيح من القولين ودليل ذلك: أن الناقل للقراءة الشاذة أخبر أنه سمع ذلك من النبي ﷺ فالمنقول إما أن يكون قرآناً، أو يكون حديثاً عن النبي ﷺ ظنه الناقل قرآناً، فإن لم يكن قرآناً فلا بد أن يكون حديثاً عن النبي ﷺ وهو: الخبر، ولا يخرج هذا المنقول عن هذين الأمرين.

وعلى هذين التقديرين: يجب العمل به، فصار بهذا الاعتبار حجة كيف ما كان.

قالوا: وأما زعم أصحاب القول الأول بأن ما نُقِل يُحتمل أن يكون مذهباً للناقل فمردود، لأنه لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة رضي الله عنهم؛ فإن هذا افتراء على الله وكذب عظيم.

وإذا كان الصحابة رضي الله عنهم لا تجوز نسبة الكذب إليهم في حديث النبي ﷺ ولا في غيره، فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآناً؟!

* تنبيه: سيأتي لاحقاً بإذن الله بيان أن خبر الواحد حجة يجب العمل به.

اشتمال القرآن على الحقيقة والمجاز:

س ١٥٩: ما هو المجاز؟

ج: هو: اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح.

س ١٦٠: هل يشتمل القرآن على المجاز؟

ج: القرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز. ودليل ذلك ما يلي:

١ – قوله تعالى: ﴿ وَٱخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ ﴾.

٢ – قوله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾.

٣ – قوله تعالى: ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ ﴾.

٤ – قوله تعالى: ﴿ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ ﴾.

٥ – قوله تعالى: ﴿ وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ ﴾.

٦ – قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ ﴾.

٧ – قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ ﴾ أي: أولياء الله.

* قال المصنف رحمه الله: وذلك كله مجاز؛ لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه. ومن منع ذلك فقد كابر (أي: عاند).

ومن سلَّمه (أي: أقر بوجود المجاز في الآيات السابقة) وقال: لا أسميه مجازاً: فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه (أي: لا مشاحة في الخلاف في ذلك).

هل في القرآن ألفاظ غير عربية؟

س ١٦١: هل يوجد في القرآن ألفاظ بغير العربية؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – ليس في القرآن لفظ بغير العربية.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ﴾.

ب – أن الله عزوجل وصف القرآن بأنه عربي محض (في مثل قوله تعالى: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾) ولو كان فيه لغة العجم: لم يكن عربياً محضاً.

ج – لأن الله سبحانه تحداهم بالإتيان بسورة من مثله، ولا يمكن أن يتحداهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه.

٢ – في القرآن ألفاظ بغير العربية. (روي عن ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهما)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – قوله تعالى: ﴿نَاشِئَةَ ٱلَّيْلِ﴾ بالحبشية.

ب – قوله تعالى: ﴿كَمِشْكَوٰةٍ﴾ بالهندية.

ج – قوله تعالى: ﴿وَإِسْتَبْرَقٌ﴾ بالفارسية.

قالوا: واشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما من الكلمات الأعجمية لا يخرجه عن كونه عربياً، ولا يجعل للعرب حجة في قولهم: إنه ليس

بلسـاننا، فـإن الشـعر الفـارسي يسـمى فارسـياً وإن كـان مشـتملاً عـلى مفردات عربية.

** ويمكن الجمع بـين القـولين بـأن تكـون هـذه الكلـمات أصـلها بغـير العربية، ثم عرَّبتهـا العـرب، واسـتعملتها فصـارت مـن لسـانها بتعريبهـا واستعمالها لها. وإن كان أصلها أعجمياً.

هل في القرآن ما هو متشابه؟:

س ١٦٢: هل في القرآن ما هو متشابه؟

ج: في كتاب الله عز وجل مُحكَمٌ ومتشابه كما قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾.

س ١٦٣: ما معنى المحكم والمتشابه اصطلاحاً؟

ج: اختلف في ذلك على خمسة أقوال:

١ – المُحكم: المفسَّر (الذي لا يحتاج إلى تفسير)، والمتشابه: المُجمَل (الذي يحتاج إلى تأمل وتفكر وتدبر). (قاله القاضي)

ودليل ذلك: أن الله سبحانه سمى المُحكَمات " أم الكتاب "، وأم الشيء: الأصل الذي لم يتقدمه غيره.

فاقتضى ذلك أن يكون المُحكم غير محتاج إلى بيان.

٢ – المتشابه هو: الذي لا يدرك المُراد منه إلا العلماء والمحققون. (ابن عقيل)

وذلك كالآيات التي ظاهرها التعارض كقوله تعالى: ﴿ هَٰذَا يَوۡمُ لَا يَنطِقُونَ ﴾ وقال في أخرى: ﴿ قَالُواْ يَٰوَيۡلَنَا مَنۢ بَعَثَنَا مِن مَّرۡقَدِنَاۜ ﴾ ونحو ذلك.

٣ – المتشابه: الحروف المقطعة في أوائل السور، والمحكم: ما عداه (أي: مما عُرف معناه).

٤ – المحكم: الوعد والوعيد والحرام والحلال، والمتشابه: القصص

والأمثال.

٥ – وهو الصحيح –: أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله كقوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ ونحوه.

والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾.

والاستدلال بهذه الآية من وجهين:

١ – أن الله سبحانه ذم المتبعين لتأويله وساواهم في الذم بالذين يبتغون الفتنة وسماهم " أهل زيغ "، فثبت أن معنى المتشابه هو: ما ورد في صفات الله تعالى مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله.

ولو كان المقصود بالمتشابه غير ذلك من " المجمل " وغيره لما ذم الله المبتغين لتأويله، بل إنهم يُمدحون على ذلك؛ لأن هذا التأويل طريق إلى معرفة الأحكام وتمييز الحلال من الحرام.

٢ – أن في الآية قرائن تدل على أن الله سبحانه منفرد بعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف الصحيح عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وهذه القرائن لفظية ومعنوية، أي: أخذناها من لفظ الآية ومن معناها.

أما ما يدل على ذلك من لفظ الآية فلأنه لو أراد عطف " الراسخين " على الله سبحانه وتعالى: لقال: " ويقولون آمنا به " بزيادة حرف الواو؛ حيث إن جملة ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ تكون واحدة، وعبارة " يقولون "مستأنفة فكان لا بد من حرف الواو، لكنه لم يقل " ويقولون " بل قال " يقولون " مما يدل على أن ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ مرتبطة بما قبلها.

أما ما يدل على أن الوقف الصحيح عند قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾ من معنى الآية فهو من وجوه أربعة:

أ - لأنه ذمَّ متبعي التأويل، ولو كان ذلك للراسخين معلوماً: لكان متبعه ممدوحاً لا مذموماً.

ب - لأن قولهم ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ يدل على أنهم فوضوا علم المتشابه إلى الله تعالى، وسلَّموا ذلك إليه سبحانه، وهذا يدل على أن الراسخين في العلم لم يعرفوا معنى المتشابه.

ج - لأن قولهم: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ بعد قولهم: ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ يدل على أن الراسخين في العلم يؤمنون بالمتشابه وإن لم يُدركوا معناه كما يؤمنون بالمُحكم الذي أدركوا معناه دون فرق بينهما لأن كلاً منهما من عند الله عزوجل.

د - لأن لفظة (أمَّا) يؤتى بها لتفصيل الجُمَل، وقد ذكرها عزوجل في

قولـه: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ ﴾ مـع وصـفه سـبحانه لهـم باتبـاع المتشـابه وابتغاء تأويله، وهذا يدل على أن " الراسـخين في العلـم " يخـالفونهم في هذه الصفة، ولو كان " الراسخون في العلم " يعلمون تأويـل المتشـابه لم يخالفوا ﴿ ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ ﴾ في ابتغاء التأويل، ولكانوا قسماً واحداً.

* ثبت مما سبق أن المتشابه غير معلوم التأويـل لأحـد مهـما كـان، وثبـت بذلك المطلوب وهو: أن المقصود بالتشابه هـو: مـا ورد مـن صـفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به ويَحرم التعرض لتأويله .

وأما ما ذُكر من الأقوال الأخرى فإن كثيراً من الناس يعلم تأويلها.

س ١٦٤ : اعترض بعضهم بأن القول بأن المتشابه لا يعلم معناه أحد غير الله يقتضي أن الله عز وجل خاطب الخلق بما لا يعقلونه، ويقتضي أيضاً أنه سبحانه أنزلها على رسوله ولم يُطلعه على تأويلها، وهذا بعيد لأن الله تعالى أراد بالقرآن الهدى والبيان.. فكيف يُرد عليهم؟

ج: يُقال في ذلك أنـه يجوز أن يكلفهـم الله بـالإيمان بـما لا يطلعـون عـلى تأويلـه ليختـبر طـاعتهم كـما قـال تعـالى: ﴿ وَلَنَبۡلُوَنَّكُمۡ حَتَّىٰ نَعۡلَمَ ٱلۡمُجَٰهِدِينَ مِنكُمۡ وَٱلصَّٰبِرِينَ ﴾ ﴿ وَمَا جَعَلۡنَا ٱلۡقِبۡلَةَ ٱلَّتِي كُنتَ عَلَيۡهَآ إِلَّا لِنَعۡلَمَ ﴾ - الآيـة - ﴿ وَمَا جَعَلۡنَا ٱلرُّءۡيَا ٱلَّتِيٓ أَرَيۡنَٰكَ إِلَّا فِتۡنَةٗ لِّلنَّاسِ ﴾.

وكما اختبرهـم بالإيمان بـالحروف المقطعـة مـع أنـه لا يُعلـم معناهـا. والله أعلم

" باب النسخ "

س ١٦٥ : عرف النسخ لغة؟

ج: النسخ في اللغة: الرفع والإزالة ومنه قولهم: " نَسَخت الشمسُ الظلَّ " و " نَسَخت الريحُ الأثرَ ".

وقد يُطلق لإرادة ما يشبه النقل كقولهم: " نسختُ الكتاب ".

س ١٦٦ : أي المعنيين السابقين هو المقصود بالنسخ في الشرع؟

ج: المعنى الأول.

س ١٦٧ : عرف النسخ شرعاً؟

ج: اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال:

١ – هو رفع الحكم الذي أثبته خطاب متقدم بخطاب متراخ عنه.

ومعناه: رفع الحكم الشرعي الذي دل عليه دليل شرعي متقدم بدليل شرعي جاء بعده.

س ١٦٨ : ما المقصود بـ " الرفع "؟

ج: هو: إزالة الشئ (وهو: الحكم) على وجه لولا هذا الرفع لبقي الحكم ثابتاً على ما كان عليه.

يُقاس على الإجارة التي هي: عقد على منفعة لسنة كاملة – مثلاً – فإذا رُفعت الإجارة بالفسخ فإن الفسخ يختلف عن زوال حكمها بانقضاء

مدتها، لأن فسخ الإجارة قطعٌ لدوامها لسبب خَفِيَ عن المتعاقدين عند ابتداء العقد، أما انقضاء مدتها فهو: ارتفاع حكمها لسبب كانا على علمٍ به عند ابتداء العقد، فكذلك نسخ الحكم هو قطعٌ لدوامه لا لبيان انتهاء مدته.

س ١٦٩ : ما سبب تقييد التعريف بـ " الخطاب المتقدم "؟

بعبارة أخرى: لماذا يُشترط أن يكون الحكم المنسوخ قد ثبت بخطاب متقدم على الخطاب الناسخ؟

ج: سبب ذلك هو: لأن بداية شرعية العبادات رافعٌ لحكم العقل من براءة الذمة (أي: رافعٌ للحكم الأصلي وهو: عدم شرعيتها قبل أن تُشرع)، ولا يسمى ذلك نسخاً، حتى وإن تشابها من جهة أن كليهما رفعا شيئاً، فالشرعية رفعت البراءة، والنسخ رفع الحكم.

س ١٧٠ : ما سبب تقييد التعريف بـ " الخطاب المتأخر "؟

بعبارة أخرى: لماذا يُشترط أن يكون الحكم الناسخ قد ثبت بخطاب متأخر عن الخطاب الذي ثبت به الحكم المنسوخ؟

ج: سبب ذلك هو: أن زوال الحكم بسبب الموت أو الجنون لا يسمى نسخاً، بل هو انقطاع لأحكام التكليف.

س ١٧١ : لماذا اشترط التراخي في الخطاب الناسخ؟

ج: سبب ذلك: لأن الخطاب الناسخ لو كان متصلاً بالخطاب المنسوخ

كان بياناً وإتماماً لمعنى الكلام وتقديراً له بمدة وشرط ولم يكن ناسخاً.

٢ – قيل في تعريف النسخ: هو كشف مدة العبادة بخطاب ثان.

** لكن هذا التعريف وجه إليه ثلاث اعتراضات هي:

الأول: أنه يلزم منه أن يكون قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ نسخاً مع أن معناه: " صوموا بالنهار وكلوا بالليل " وهذا ليس فيه معنى الرفع؛ حيث إن قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ إذا كان لا يتناول إلا النهار، والنهار معلوم أنه متباعد عن الليل بنفسه دون أي شئ يبعده فأي معنى لنسخه؟ وإنما الذي يُرفع هو ما دخل تحت الخطاب الثاني.

الثاني: أن ما ذُكر في هذا التعريف قد جعل النسخ تخصيصاً، ومعلوم أن النسخ يختلف عن التخصيص.

الثالث: أن نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امتثالها جائز، وليس فيها بيان لانقطاعها.

٣ – قيل في تعريف النسخ: هو الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً. (المعتزلة)

** لكن اعترض على هذا التعريف بأنه لا يصح لأن حقيقة النسخ: " الرفع "، وقد جعلوا التعريف خالياً منه.

س ١٧٢ : اعترض المعتزلة ومن تبعهم بأن تحديد النسخ بـ " الرفع لا يصح لخمسة أوجه:

أحدها: أنه لا يخلو: إما أن يكون رفعاً لثابت، أو لما لا ثبات له. فالثابت لا يمكن رفعه.

وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه. الثاني: أن خطاب الله تعالى قديم، فلا يمكن رفعه. الثالث: أن الله تعالى إنما أثبته لحسنه والنهي يؤدي إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً. الرابع: أن ما أمر به الدليل المنسوخ: إن أراد وجوده فكيف ينهي عنه حتى يصير غير مراد؟ الخامس: أنه يدل على " البداء "؛ فإنه يدل على أنه بدا له مما كان حكم به وندم عليه. وهذا محال في حق الله تعالى.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُجاب عن ذلك كما يلي:

أما الأول: ففاسد؛ فإنا نقول: بل إن النسخ: رفع لحكم ثابت لولاه لبقي ثابتاً، وهذا الارتفاع غير ممتنع قياساً على الكسر من المكسور، والفسخ من المعقود. فإن هناك فرقاً بين كسر الآنية بسبب كاسر؛ حيث إنه قَطَعَ بقاء بنية الآنية وبين انكسار الآنية بنفسها دون سبب. كما أن هناك فرقاً بين فسخ الإجارة عند حصول الطارئ وبين زوال حكمها لانقضاء مدة العقد المعلوم لدى المتعاقدين. فكذلك يُقال في النسخ فهو رفع لحكم ثابت، ولولا الرافع لاستمر في ثبوته.

س ١٧٣: اعترض على التمثيل بالآنية في الرد السابق بأن الكسر إما أن يَرِدَ على معدوم أو موجود، فالمعدوم لا حاجة إلى إعدامه، والموجود لا

ينكسر.. فكيف يُرد على ذلك؟

ج: يُقال في ذلك أن اعتراضكم غير صحيح لأن معناه أن استحكام شكل الآنية يقتضي بقاء صورتها لولا ما رود عليها من السبب الكاسر، فالسبب الكاسر قطع ما اقتضاه استحكام بنية الآنية - كما سبق بيانه -.
وبهذا فارق " التخصيص " " النسخ "؛ فإن " التخصيص " يدل على أنه أُريد باللفظ: البعض، أما النسخ فهو يخرج عن اللفظ ما أُريد به الدلالة عليه.

** وأما الرد على الوجه الثاني فيُقال فيه: إنه فاسد أيضاً؛ لأن الذي يُراد رفعه بالنسخ هو: رفع تعلق الخطاب بالمكلف؛ قياساً على المكلف إذا طرأ عليه طارئ مثل: " العجز عن القيام بالتكليف " أو " الجنون "، فإنَّ تعلق الخطاب بهذا المكلف يزول بسبب هذا الطارئ، ثم إذا زال هذا الطارئ عاد إليه تعلق الخطاب به.

لكن الخطاب نفسه لم يتغير، فهو باق على ما هو عليه من حيث ذاته.

** وأما الرد على الوجه الثالث فيُقال فيه: إنه باطل لأمرين:

الأول: أن هذا القول مبني على قاعدة " التحسين والتقبيح العقليين " وهذا باطل عندنا، لأن العقل لا مدخل له في التشريع، إنما الشارع فما أمر به فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح.

الثاني: أن معناه: أن الشئ يكون حسناً في حالة، وقبيحاً في أخرى.

لكن قال المصنف رحمه الله أن الجواب الثاني لا يصح لجواز النسخ قبل دخول الوقت، فيكون قد نهى عن ما أمر به في وقت واحد.

** وأما الرد على الوجه الرابع فيُقال فيه: إنه ينبني على أن الأمر مشروط بالإرادة، وهذا باطل؛ لأن الأمر يفارق الإرادة.

** وأما الرد على الوجه الخامس فيُقال فيه: إنه فاسد، وذلك لانهم إن أرادوا أن الله تعالى أباح ما حرم ونهى عما أمر به فهو جائز لأن الله عزوجل يقول: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ ولا تناقض، كما أباح الأكل ليلاً وحرمه نهاراً.

وإن أرادوا أنه انكشف له ما لم يكن عالماً به: فلا يلزم ذلك من النسخ؛ فإن الله تعالى يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق، ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم يقطع فيه التكليف بنسخه عنهم.

س ١٧٤ : اعترض على الجواب عن الوجه الخامس فقيل: هل هم مأمورون بالحكم المنسوخ في علم الله تعالى إلى وقت النسخ فقط أم مأمورون به أبداً؟ إن قلتم: " إلى وقت النسخ " فالنسخ بيان لمدة العبادة. وإن قلتم: " إنهم مأمورون به أبداً " فيلزم من ذلك تغير علمه ومعلومه؛ حيث كان الحكم في علم الله مستمراً غير منقطع أبداً، ولكن النسخ رفع الحكم فغيَّر علمه ومعلومه .. فكيف يُرد على ذلك؟

ج: يُقال في ذلك بل هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو

قطع للحكم المطلق عنهم الذي لولا هذا القاطع لدام الحكم؛ قياساً على " البيع المطلق " فإن الله تعالى يعلم أن البيع المطلق مفيد لحكمه (وهو: المُلك) إلى أن ينقطع ذلك البيع بالفسخ، ولا يعلم البيع في نفسه قاصراً على مدة، بل يعلمه مقتضياً لمُلك مؤبد بشرط أن لا يطرأ قاطع، لكن يعلم أن الفسخ سيكون فينقطع الحكم لانقطاع شرطه (وهو: أن لا يطرأ قاطع)، لا لقصوره في نفسه.

س ١٧٥: ما أوجه الفرق بين النسخ والتخصيص؟

ج: يتضح ذلك من وجوه سبعة:

١ – هما مشتركان من حيث: إن كل واحد يوجب اختصاص بعض متناول اللفظ.

فالتخصيص قصرٌ للحكم على بعض أفراده، والنسخ قصرٌ للحكم على بعض الأزمان.

ومفترقان من حيث: إن التخصيص: بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ، والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه كقوله: " صُم أبداً " يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة فيقول: " صم شهراً " بل يجوز نسخ الجميع، لكنَّ بقاءه مشروط بأن لا يرد ناسخ.

٢ – أن " النسخ " يشترط تراخيه، و " التخصيص " يجوز اقترانه.

٣ – أن " النسخ " يدخل في الأمر بمأمور واحد بخلاف "

التخصيص".

٤ - أن " النسخ " لا يكون إلا بدليل بخطاب (أي: بدليل من كتاب أو سنة)، و" التخصيص " يجوز بالخطاب وبأدلة العقل والقرائن.

٥ - أن " النسخ " لا يدخل فيما أخبر الله عزوجل به، و " التخصيص " بخلافه.

٦ - أن " النسخ " لا تبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته، و " التخصيص " لا ينتفي معه ذلك.

٧ - أن " النسخ " في المقطوع به لا يجوز إلا بمثله، وأما " التخصيص " فجائز في المقطوع بمثله وما أقوى وما دونه كالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة.

هل النسخ جائز عقلاً وشرعاً؟:

س ١٧٦: هل النسخ جائز عقلاً وشرعاً؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يمتنع وقوع النسخ.

٢ - النسخ جائز عقلاً وشرعاً.

ومما يدل على ذلك ما يلي:

أ - وهو دليل عقلي: أنه لا يمتنع أن يكون الشئ مصلحة في زمان دون زمان.

ولا يبعد أن يعلم الله عزوجل مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر حتى يستعدوا له فيثابوا ويمتنعوا بسبب العزم عليه من معاص وشهوات ثم يخففه عنهم.

ب - قول الله تعالى: ﴿ مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ﴾ وقوله سبحانه: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ ﴾.

ج - أن الأمة قد أجمعت على أن شريعة محمد ﷺ قد نسخت ما خالفها من شرائع الأنبياء قبله.

د - وقوع النسخ في الشرائع السابقة فقد كان يعقوب عليه السلام يجمع بين الأختين، وكان آدم عليه السلام يزوج بناته من بنيه.

وهذا محرم في شرائع من بعدهم من الأنبياء عليهم السلام.

وجوه النسخ في القرآن:

س ١٧٧: هل يجوز نسخ تلاة الآية وحكمها؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ – لا يجوز نسخ التلاوة ويجوز نسخ الحكم.

ودليل ذلك: أن اللفظ إنما نزل ليُتلى ويُثاب عليه فكيف يُرفع؟

٢ – لا يجوز نسخ الحكم ويجوز نسخ التلاوة.

ودليل ذلك: أن التلاوة دليل على الحكم فكيف يُرفع المدلول مع بقاء الدليل؟

٣ – يجوز نسخ: " تلاوة الآية دون حكمها " و " نسخ حكمها دون تلاوتها " ويجوز " نسخهما معاً ".

ودليل ذلك: أن ذلك مُتصوَّر عقلاً وواقع شرعاً.

أما التصور: فإن تلاوة الآية وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها من أحكام الآية، وكل حكم فهو قابل للنسخ.

وأما ما دلت عليه الآية مما يتعلق بالمكلف كالإيجاب وغيره: فهو حكم أيضاً فيقبل النسخ.

وأما الدليل الشرعي على وقوعه فمما يدل على ذلك:

أ – أنه قد نُسخ حكم قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ وبقيت تلاوتها.

ب – أنه قد نُسخ حكم الوصية للوالدين والأقربين الثابت بقوله تعالى:
﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴾.

وهذان الدليلان يدلان على وقوع نسخ الحكم دون التلاوة.

ج – ان الأخبار قد تظاهرت بنسخ آية الرجم وحكمها باقٍ.

وهذا دليل على وقوع النسخ في التلاوة دون الحكم.

** قالوا: وأما قول الأولين: " كيف تُرفع التلاوة؟ " فيُجاب عنه بأنه لا يمتنع أن يكون المقصود هو الحكم دون التلاوة، لكن أُنزل بلفظ معين.

** وأما قولهم: " كيف يُرفع الدلول مع بقاء الدليل؟ " فيُجاب عنه بأن لفظ الآية إنما يكون دليلاً على الحكم إذا لم يُرفع هذا الحكم بناسخ، أما إذا رُفع الحكم بناسخ فإن هذا الناسخ يزيل حكم هذا اللفظ فلا يبقى اللفظ دليلاً عليه بعد النسخ.

نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال:

س ١٧٨ : هل يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال (المعتزلة).

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – لأنه يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهياً، حسناً قبيحاً، مصلحة مفسدة، وهذا تناقض ظاهر.

ب – لأن " الأمر " و " النهي " كلام الله تعالى، وهو عند من لم يقل بهذا القول قديم. فكيف يأمر بالشيء وينهى عنه في وقت واحد؟

٢ – يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال نحو أن تقول في رمضان: " حجوا في هذه السنة " وتقول قبل يوم عرفة: " لا تحجوا ".

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – ما سبق من دليل عقلي، وهو: أنه لا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان.

ولا يبعد في أن يعلم الله عزوجل مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر حتى يستعدوا له فيثابوا ويمتنعوا بسبب العزم عليه من معاص وشهوات ثم يخففه عنهم.

ب – قصة إبراهيم الخليل عليه السلام؛ فإن الله سبحانه نسخ ذبح الولد عنه قبل

فعله بقوله تعالى: ﴿ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ .

س ١٧٩ : اعترض القدرية على الاستدلال بقصة إبراهيم الخليل ﷺ فأولوا ما دلت عليه الآية السابقة من ستة أوجه وهي:

١ - أنه كان مناماً لا أصل له.

٢ - أنه لم يؤمر بالذبح وإنما كُلف العزم على الفعل؛ لامتحان سره في صبره عليه.

٣ - أنه لم يُنسخ، لكن قلب الله عنق إسماعيل نحاساً فانقطع التكليف عنه؛ لتعذره لا للنسخ.

٤ - أن المأمور به هو: " الاضطجاع " و " مقدمات الذبح " .

٥ - أنه ذبح امتثالاً فالتأم الجرح واندمل، بدليل قوله تعالى: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾.

٦ - أنه سبحانه لم يأمر بالذبح وإنما أخبر إبراهيم ﷺ أنه يؤمر به في المستقبل، فإن لفظه لفظ الاستقبال لا لفظ الماضي.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: الجواب عن هذه التأويلات من وجهين أحدهما عام والآخر تفصيلي:

أما الأول العام فهو: أنه لو صح شيء مما ذكروه لم يحتج إبراهيم ﷺ إلى فداء، ولم يكن بلاء ذلك بلاء مبيناً في حق إبراهيم ﷺ.

وأما الجواب التفصيلي فكما يلي:

أ – أما قولهم: " كان مناماً لا أصل له " فيُرد عليه من وجود ثلاثة:

١ – أن منامات الأنبياء عليهم السلام وحي كانوا يعرفون الله تعالى بها.

٢ – أنه لو كان مناماً لا أصل له لم يجز له قصد الذبح، والتل للجبين.

٣ – أن مما يدل على فساد هذا القول قول إسماعيل عليه السلام: ﴿ٱفۡعَلۡ مَا تُؤۡمَرُۖ﴾ ولو لم يؤمر كـ كان ذلك كذباً.

ب – وأما قولهم: " لم يؤمر بالذبح وإنما كُلف العزم على الفعل؛ لامتحان سره في صبره عليه " ففاسد لوجهين:

١ – أنه سماه ذبحاً بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ﴾ والعزم لا يسمى ذبحاً.

٢ – أن العزم لا يجب ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه، ولو لم يكن المعزوم عليه واجباً كان إبراهيم عليه السلام أحق وأولى بمعرفة عدم الوجوب من القدرية.

ج – وأما قولهم: " أنه لم يُنسخ، لكن قلب الله عنق إسماعيل نحاساً فانقطع التكليف عنه؛ لتعذره لا للنسخ " فلا يصح عند القدرية حيث إن من مذهبهم أن الله لا يكلف بما لا يُطاق؛ لأنه إذا علم الله أنه يقلب عنقه حديداً فإنه يكون آمراً بما يعلم امتناعه.

د – وأما قولهم: " إن المأمور به هو: " الاضطجاع " و " مقدمات الذبح

" ففاسد؛ لكونه لا يسمى ذلك ذبحاً.

هـ - وأما قولهم: " أنه ذبح امتثالاً فالتأم الجرح واندمل، بدليل قوله تعالى: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾ " ففاسد أيضاً من وجهين:

١ - أنه لو صح لكان ذلك الأمر من آيات الله الظاهرة فلا يُترك نقله، وهذا أمر لم يُنقل وإنما هو من اختراع القدرية.

٢ - أن معنى قوله تعالى: ﴿ قَدْ صَدَّقْتَ ٱلرُّءْيَآ ﴾ أي: عملت عمل مصدق، والتصديق غير التحقيق.

و - وأما قولهم: " **إنه سبحانه لم يأمر بالذبح وإنما أخبر إبراهيم عليه السلام أنه يؤمر به في المستقبل، فإن لفظه لفظ الاستقبال لا لفظ الماضي** " ففاسد لأنه لو أراد ذلك لوجد الأمر به في المستقبل؛ حتى لا يكون هناك خلفاً وكذباً في الكلام، والله منزه عن ذلك.

وقد عبر الله عزوجل بالمستقبل عن الماضي بقوله: ﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰ ﴾ وذلك كقوله تعالى: ﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰ سَبۡعَ بَقَرَٰتٖ سِمَانٖ ﴾ و﴿ إِنِّيٓ أَرَىٰنِيٓ أَعۡصِرُ خَمۡرٗاۖ ﴾ أي: قد رأيت. وقال الشاعر:

وإذا تكون كريهة أُدعى لها *** وإذا يُحاس الحيس يدعى جندب

** قالوا: وأما قولهم في دليلهم الأول: " إن نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال يؤدي إلى أن يكون الشئ مأموراً منهياً " فيُجاب عنه بجوابين:

١ - أنه لا يمتنع أن يكون الأمر بالفعل مأموراً به من وجه منهياً عنه من

وجه آخر، كما يؤمر بالصلاة مع الطهارة وينهى عنه مع وجود الحدث.
فلا يمتنع أن يكون الأمر بالفعل يدل على حسنه بشرط ألا ينهى عنه، والنهي عنه يدل عى قبحه بشرط ألا يُؤمر به.

س ١٨٠: اعترض بأنه إذا علم الله عزوجل أنه سينهى عنه بعد مدة قبل امتثاله فلا فائدة من أمره به وهو عالم أنه سينسخه .. فكيف يُرد على ذلك؟

ج: يُجاب عن ذلك بأن نسخه سبحانه للأمر قبل التمكن من الامتثال يكون فيه فائدة إذ كانت عاقبة الأمر مجهولة عند المأمور؛ وذلك لامتحان المأمور وابتلائه بالعزم واشتغاله بالاستعداد لتنفيذ المأمور به؛ حيث يمنعه ذلك الاستعداد عن اللهو والفساد فيكون بذلك مطيعاً فيحصل على الثواب.

وربما تكون الفائدة من ذلك الأمر هي: اللطف والاستصلاح لشأن المأمور.

ولهذا فإن المعتزلة أنفسهم جوزوا الوعد والوعيد بالشرط من العالم بعاقبة الأمور فقالوا: يجوز أن يعد الله سبحانه على الطاعة ثواباً بشرط عدم ما يحبطها، وعلى المعصية عقاباً بشرط عدم ما يكفرها من التوبة، والله سبحانه عالم بعاقبة أمره.

٢ – الجواب الثاني عن قولهم في دليلهم الأول: " إن نسخ الأمر قبل

التمكن من الامتثال يؤدي إلى أن يكون الشئ مأموراً منهياً " أنه يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال ولا يؤدي إلى أن يكون الشيء مأموراً به منهياً عنه؛ وإن اتحد الوجه فإنه يجوز أن يقول الشارع: " ما أمرناك أن تفعله فقد نهيناك عن فعله على ذلك الوجه " ولا يستحيل ذلك؛ لأنه ليس المأمور به حسناً في ذاته وعينه، أو حسناً لوصف هو عليه قبل الأمر به حتى يحصل التناقض، وليس المأمور مراداً حتى يتناقض أن يكون مراداً مكروهاً، بل جميع ذلك من أصول المعتزلة وهي باطلة.

** وأما قولهم في دليلهم الثاني: " لأن " الأمر " و " النهي " كلام الله تعالى، فكيف يأمر بالشئ وينهى عنه في وقت واحد؟ " فيُجاب عنه بأنه يُتصوَّر الامتحان بالأمر ثم بالنهي إذا سمعه المكلف في وقتين مختلفين، ولذلك اشترط العلماء في النسخ: " التراخي "، ولو سمع المكلف الأمر والنهي في وقت واحد لم يجز ولم يقع ذلك أبداً.

وهذا في حال المكلَّفين.

أما في حال غير المكلَّفين كجبريل عليه السلام فإنه يجوز أنه يسمع الأمر والنهي في وقت واحد ولا مانع من ذلك؛ لأنه غير داخل تحت التكليف بهذا الأمر والنهي، ثم يبلغ عليه السلام الأمة ذلك الأمر والنهي في وقتين مختلفين، فيأمرهم بمسالمة الكفار مطلقاً، وباستقبال بيت المقدس، ثم ينهاهم عنه بعد ذلك.

هل تعد الزيادة على النص نسخاً أم لا؟:

* الزيادة على النص ليست بنسخ، وذلك بأن يوجد نص شرعي يفيد حكماً، ثم يأتي نص آخر أو ما في حكمه في إفادة الحكم الشرعي فيزيد على ما أفاده النص الأول، ويضيف إليه زيادة لم يتضمنها.

س ١٨١ : ما هي مراتب الزيادة على النص؟

ج: هي على ثلاث مراتب:

١ – أن لا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه كما إذا أوجب " الصلاة " ثم أوجب " الصوم".

٢ – أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلقاً ما على وجه لا يكون شرطاً فيه. كـ " زيادة التغريب على الجلد في الحد " و " زيادة عشرين سوطاً على الثمانين في حد القذف ".

٣ – أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط بحيث لو فقد المزيد عليه هذه الزيادة صار وجوده وعدمه واحداً. كـ " زيادة النية في الطهارة " و " زيادة الطهارة في الطواف " و " زيادة ركعة في الصلاة ".

س ١٨٢ : ما حكم المرتبة الأولى (الزيادة المستقلة)؟

ج: هذه المرتبة ليست نسخاً باتفاق العلماء.

ودليل ذلك: أن حقيقة النسخ تفيد " رفع الحكم وتبديله "، وهنا لم يتغير حكم المزيد عليه، بل بقي وجوبه كما كان وأنه يجزئ دون هذه الزيادة.

س ١٨٣: ما حكم المرتبة الثانية (الزيادة غير المستقلة التي ليست شرطاً في المزيد عليه)؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – تعد هذه الزيادة نسخاً (وهو قول أبي حنيفة).

ودليل ذلك: أن الجلد كان هو: الحد كاملاً يجوز الاقتصار عليه، وتعلق بالجلد التفسيق، ورد الشهادة.

وقد ارتفعت هذه الأحكام بالزيادة (وهي: التغريب).

٢ – لا تعد هذه الزيادة نسخاً.

ودليل ذلك: أن النسخ هو: رفع حكم الخطاب، وحكم الخطاب بالحد: وجوبه وإجزاؤه عن نفسه، وهو باق لم يرتفع، وإنما انضم إليه الأمر بشئ آخر وجب الإتيان به، فأشبه الأمر بالصيام بعد الصلاة.

** قالوا: وأما ما ذهب إليه الحنفية فغير مقبول من خمسة أوجه:

الأول: إن صفة " الكمال " إذا ارتفعت بالزيادة فلا يتحقق النسخ؛ لأن هذه الصفة لا تندرج ضمن أقسام الأحكام الشرعية، بل المقصود هو: وجوب الحد – الذي هو مائة جلدة – وإجزاؤه، والوجوب والإجزاء لم يرتفعا، بل هما باقيان على حالهما، فهما المطلوبان وهما كل الواجب، فلما أضيف التغريب إلى الجلد لم يرتفعا، بل هناك واجب قد أضيف إليهما.

ولهذا لو أوجب الشرع الصلاة فقط، كانت تلك الصلاة هي كل

الواجب على المكلف، فإذا أوجب الصوم – بعد ذلك – خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب، بل صار الواجب الصلاة والصوم وليس ذلك بنسخ باتفاق العلماء.

الثاني: أن الاقتصار على الحد لم يستنتج من منطوق الآية؛ لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره زيادة عليه.

وإنما يستفاد الاقتصار عليه من مفهوم المخالفة، والحنفية لا يحتجون به، فكيف يحتجون به هنا ولا يحتجون به في غير هذا الموضع؟!

الثالث: أننا لو سلمنا لكم بأنكم تقولون بمفهوم المخالفة وأن هذا المعنى مستفاد منه إلا أن رفع المفهوم (وهو: الاقتصار على الحد) ليس بنسخ وإنما هو كتخصيص العموم؛ فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد.

الرابع: أن ما سبق قوله إنما يستقيم ويصح لو ثبت حكم المفهوم واستقر، ثم وردت الزيادة (وهي: التغريب) بعده، ولا سبيل إلى معرفة أن حكم المفهوم (وهو: الاقتصار على الحد) قد استقر ثم جاء التغريب بعده؛ بل لعل زيادة التغريب قد ذكرها النبي ﷺ متصلة بنزول آية الجلد بياناً؛ أو وردت بعد زمن يسير لا يكفي لاستقرار هذا المفهوم.

الخامس: أن ما ذكره الحنفية من أن التفسيق ورد الشهادة يتعلق بالثمانين فإذا زيد عليها عشرون زال ورفع تعلقه بتلك الثمانين فيكون التفسيق

ورد الشهادة يتعلق بالثمانين والعشرين معاً، فيكون نسخاً لأن النسخ هو الإزالة والرفع: يمكن أن يُجاب عن ذلك بوجهين:

أ – أن تفسيق القاذف ورد شهادته يتعلق بنفس القذف، لا بالحد وهو: جلده ثمانين جلدة.

ب – لو سلَّمنا أن التفسيق ورد الشهادة يتعلق بالحد لكان ذلك حكماً تابعاً للحد، وليس هو مقصوداً؛ لأن التابع غير مقصود.

فصار كـ " حل النكاح بعد انقضاء عدة الوفاة، ثم تصرف الشرع في العدة بردها من حول إلى أربعة شهر وعشر " فهذا التصرف ليس تصرفاً في حل النكاح، بل في نفس العدة، والنكاح تابع.

س ١٨٤ : اعترض الحنفية على ما سبق بأن قوله تعالى:﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ﴾ يقتضي أن لا يُستشهد ويُحكم بأقل من رجلين، لكن جاءت السنة بالحكم بشهادة رجل واحد مع يمينه، فيكون قد رُفع إيقاف الحكم على وجود اثنين، والرفع حكم.. فبماذا يُجاب على ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن هذا المفهوم (وهو عدم جواز الحكم بأقل من شاهدين) إنما استفيد من مفهوم الآية لا من منطوقها، وهو مفهوم مخالفة، ومفهوم المخالفة ليس بحجة عند الحنفية، ولو سُلِّم لهم الاحتجاج به هنا فإن رفع المفهوم رفع لبعض مقتضى اللفظ وذلك كتخصيص العمومفيجوز بخبر الواحد، ولا يعد نسخاً.

أو يُقال في الجواب: إن الآية أفادت الحكم بشهادة الرجلين، والرجل والمرأتين، ولم تنف الحكم بما عدا ذلك، فإذا ورد الخبر بالحكم بمعنى آخر ضممناه إلى ذلك المعنى، فلا يكون ذلك نسخاً.

س ١٨٥ : ما حكم المرتبة الثالثة (الزيادة غير المستقلة التي تتعلق بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط بحيث يكون وجود المزيد عليه بدون الزيادة وعدمه واحداً)؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – الزيادة في هذه المرتبة نسخ (وهو قول بعض الشافعية).

ودليلهم: أن حكم المزيد عليه الإجزاء والصحة بدون تلك الزيادة، وقد ارتفع ذلك الحكم، فأصبح المزيد عليه لا يجزئ ولا يصح إلا بتلك الزيادة، والرفع نسخ.

٢ – الزيادة في هذه المرتبة ليست بنسخ.

ودليلهم: أن حقيقة النسخ: رفع حكم الخطاب كله، والخطاب في مثل قوله تعالى:﴿ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ اقتضى " الوجوب " و " الإجزاء "، فلما جاءت الزيادة – وهي: اشتراط الطهارة للصلاة – فالوجوب باق لم يرتفع بها، وإنما ارتفع الإجزاء حيث أصبحت الصلاة لا تجزئ إلا بطهارة، وهو بعض ما اقتضى اللفظ فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم حيث إن كلاً منهما يسمى نسخاً .

* قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول يمكن أن يُجاب عنه من وجهين:

أ – إن ما ذكرتموه يستقيم لو أن الإجزاء استقر وثبت أولاً ثم وردت الزيادة بعده، وهنا لم يتحقق ذلك لأنه يحتمل أن تكون الزيادة ثابتة بالقياس المقارن للفظ، ويحتمل أن تكون الزيادة كانت ثابتة بخبر يحتمل أن يكون ذلك الخبر متصلاً باللفظ مبيناً للشرط فلا معنى لدعوى استقرار الإجزاء ثم نسخه دون دليل.

ب – أنه لا يصح أن يقول الشافعية مثل ذلك؛ وذلك لأنهم اشترطوا النية للطهارة، والطهارة للطواف بها ثبت بالسنة، وأصلها ثابت بالكتاب.

س ١٨٦ : اعترض أصحاب القول الأول بأن الطهارة المنويَّة غير الطهارة بلا نية، فتكون زيادة اشتراط النية في الثانية تُوجب رفع الأولى كاملة فيكون نسخاً.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في ذلك أن هذا الاعتراض باطل؛ فإنها لو كانتا متغايرتان لترتب عليه أن لا تصح الطهارة المنوية عند من لا يوجب النية؛ لكونها غير مأمور بها أثناء الأمر بالصلاة.

نسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها هل هو نسخ للعبادة أو لا؟

س ١٨٧ : هل نسخ جزء من أجزاء العبادة أو شرط من شروطها نسخ لجملة العبادة " أي: نسخ لباقي العبادة "؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – هو نسخ.

ودليلهم: أن الله تعالى إذا أوجب ركعات، ثم نسخ وجوب ركعتين فبقيت ركعتان فقد نسخ وجوب أصل العبادة، لا أنه نسخ للبعض وتبقية للبعض الآخر؛ وذلك لأن حقيقة النسخ: الرفع والتبديل، وقد كان حكم الأربع الوجوب، فتغير وتبدل وجوب الأربع إلى وجوب الركعتين فقط، فصارت الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة ويدل على ذلك أمران:

أ – أنه لو أتى بصلاة الصبح أربعاً فإنها لا تصح لأنه أتى بالواجب وزيادة.

ب – ولأن الركعتين كانت لا تجزئ فصارت مجزئة، وهذا تغيير وتبديل، فيكون نسخاً لجملتها وكاملها.

٢ – ليس بنسخ.

ودليلهم: أن الرفع والإزالة إنما تناول " الجزء " و " الشرط " خاصة، وما سوى ذلك بقي على حاله لم يتبدل ولم يتغير فهو كالصلاة: كانت إلى بيت المقدس، ثم نسخ ذلك إلى الكعبة فلم يكن نسخاً للصلاة.

** قالوا: وأما قول أصحاب القول الأول: " إن الأربع ركعات غير

الركعتين وزيادة بدليل أنه لو أتى بصلاة الصبح أربعاً لم تصح " فيمكمن أن يُجاب عنه بأنا لا نسلم أن النسخ هو التغيير، بل هو الرفع والإزالة – كما سبق –. وإن سلَّمنا أن النسخ هو التغيير فإننا لا نسلم أن ما هنا هو اغيير لحكم المنقوص منه، بل إن ذلك الجزء إنما كان وقت تشريعه رافعاً للبراءة الأصلية، فلما نسخ: رجع سقوطه إلى حكم البراءة الأصلية والباقي كان مشروعاً ولم يزل.

وأما صلاة الصبح فلم تصح إذا صلاها المسلم أربعاً مع أنه أتى بالواجب وزيادة؛ وذلك لأن المصلي قد أخل بالسلام؛ حيث إنه جعل السلام بعد الرابعة بدلاً من كونه بعد الثانية، وكذلك أخلَّ بالتشهد حيث إنه جعل التشهد الأخير هو التشهد الأول وأضاف تشهداً ثانياً، فلما أخلَّ بمواضع تلك الأمور صارت صلاته تلك غير صحيحة.

** وأما قولهم: " إن الركعتين في الصلاة ذات الأربع غير مجزئة قبل النسخ فصارت بعده مجزئة، وهذا تغيير وتبديل وهو نسخ " فيمكن أن يُجاب عنه من وجهين:

أ – أن كون الركعتين غير مجزئة معناه: أن وجودها مثل عدمها، وهذا حكم أصلي عقلي ليس من الشرع، ومعلوم أن حقيقة النسخ هي: رفع ما ثبت بالشرع.

ب – أن وجوب العبادة رافع لحكم العقل في براءة الذمة، وليس ذلك بنسخ.

هل يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل؟

س ١٨٨ : هل يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يجوز.

ودليلهم: قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾.

٢ – يجوز.

قالوا: لأن ذلك متصور عقلاً، وقد قام دليله شرعاً.

أما العقل فمن وجهين:

أ – أن حقيقة النسخ: الرفع والإزالة، ورفع الشئ يتحقق وإن لم يثبت له بدل.

ب – أنه لا يمتنع أن يعلم الله – تعالى – المصلحة في رفع الحكم إلى غير بدل وردهم إلى ما كان من الحكم الأصلي.

وأما وقوعه في الشرع: فإن الله – سبحانه – نسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي، ونسخ تقديم الصدقة بين مناجاة الرسول ﷺ، ولم يجعل لهما بدلاً.

** قالوا: وأما استدلالهم بالآية فيجاب عنه من وجهين:

أ – أن ذلك ورد في شأن التلاوة، وليس للحكم فيها ذكر.

فيكون معنى الآية: لا تنسخ آية من القرآن إلى أُتي بآية بدلاً عنها. وليس

هذا هو المطلوب، وإنما المطلوب هو: نسخ الأحكام، والآية لا تفيد ذلك.

ب – أن الآية حجة عليهم لا لهم من جهة أن يُقال في معنى قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ أن رفع حكم الآية من غير بدل ربما كان خيراً من المُبدَل؛ لما في ذلك من رفع المشقة عن المكلف، ولكونها لو وجدت في الوقت الثاني لكان فيها مفسدة على العباد.

هل يجوز نسخ الأخف بالأثقل؟:

۞ اتفق العلماء على نسخ الحكم الأثقل بما هو أخف منه أو مثله.

س ١٨٩: هل يجوز نسخ الأخف بالأثقل؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يجوز ذلك.

واستدلوا بما يلي:

أ – قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾.

ب – قوله تعالى: ﴿ٱلْـَٔـٰنَ خَفَّفَ ٱللَّهُ عَنكُمْ﴾.

ج – قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ﴾.

د – لأن الله تعالى رؤوف، ونسخ الحكم إلى ما هو أثقل منه ينافي رأفته ورحمته – سبحانه –.

٢ – يجوز ذلك.

واستدلوا بما يلي:

أ – أن نسخ الحكم من الأخف إلى الأثقل لا يمتنع لذاته؛ وذلك لأنه لو قُدر وقوعه لم يلزم منه محال لذاته، بل قد وقع – كما سيأتي – ولم يلزم منه محال فدل على أنه لا يمتنع لذاته (أي: لكونه نسخاً للأخف إلى الأثقل).

ب – أنه لا يمتنع أن تكون المصلحة في التدريج والترقي من الأخف إلى الأثقل كما في ابتداء التكاليف الشرعية.

ج – أنه قد وقع ذلك شرعاً كما في نسخ التخيير بين الفدية والصيام بتعيين الصيام مع أنه اشق من الفدية، وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف إلى وجوب الإتيان بها، وتحريم الخمر بعد أن كان مباحاً، وتحريم نكاح المتعة، وتحريم أكل لحوم الحُمُر الأهلية، وإيجاب الجهاد بعد أن كان الصحابة مأمورون بترك القتال والإعراض عنه.

** قالوا: وأما استدلال أصحاب القول الأول بما ذكروه من آيات فيجاب عنه بأن تلك الآيات قد وردت في صور خاصة أُريد بها التخفيف، وليس فيه منع إرادة التثقيل.

** وأما قولهم: " إن الله تعالى رؤوف، ونسخ الحكم إلى ما هو أثقل منه ينافي رأفته ورحمته – سبحانه – " فلا يمنع من التكليف بالأثقل قياساً على التكاليف ابتداء، وكما في ابتلاء عباده بالمرض والفقر وأنواع من العذاب والمؤذيات لمصالح يعلمها – سبحانه –.

من لم يبلغه الناسخ: هل هو نسخ في حقه؟:

س ١٩٠ : إذا نزل الناسخ فهل يكون نسخاً في حق من لم يبلغه؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يكون نسخاً (قال أبو الخطاب: هذا المذهب يتخرج على قول الإمام أحمد: " إن الوكيل ينعزل بعزل الموكل وإن لم يعلم ").

ودليلهم: أن النسخ يكون بنزول الناسخ لا بالعلم به، لأن العلم بالناسخ لا تأثير له إلا في نفي العذر، ولا يمتنع وجوب القضاء على المعذور كـ " الحائض " و " النائم "، والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور. فلهذا لم تجب على أهل قباء الإعادة فقد كانوا معذورين بعدم العلم.

٢ – لا يكون نسخاً (قال القاضي: وهو ظاهر كلام أحمد رحمه الله).

ودليلهم: أن أهل قباء بلغهم نسخ الصلاة إلى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم ولم يقضوها، ولو كان النسخ ثبت في حقهم لأمروا بالقضاء.

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول غير صحيح؛ لأنه لا شك بأن النسخ يكون بالناسخ لا بالعلم، ولكن رفع الحكم بالنسخ مشروط بعلم المكلف به، ولا يتحقق المشروط – وهو رفع الحكم – بدون تحقق شرطه – وهو علم المكلف –.

نسخ القرآن بمثله، والسنة بمثلها، والسنة بالقرآن، والقرآن بالسنة:

* اتفق العلماء على جواز نسخ القرآن بالقرآن.

* واتفقوا على جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها.

* واتفقوا على جواز نسخ سنة الآحاد بمثلها.

س ١٩١: هل يجوز نسخ السنة بالقرآن؟

ج: الجمهور على جواز نسخ السنة بالقرآن.

ومن الأدلة على ذلك ما يلي:

أ - نسخ التوجه إلى بيت المقدس.

ب - نسخ تحريم المباشرة في ليالي رمضان.

ج - نسخ جواز تأخير الصلاة حال الخوف.

وكل هذه الأحكام كانت ثابتة بالسنة فنسخت بآيات من القرآن.

س ١٩٢: هل يجوز نسخ القرآن بالسنة المتواترة؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يجوز ذلك. (وهو قول أبي الخطاب وبعض الشافعية)

واستدلوا بما يلي:

أ - أن القرآن والسنة المتواترة كليهما من عند الله، وليس المعتبر هو اتفاق الجنس، بل المعتبر اتفاق المصدر.

ب - أن العقل لا يستحيل وقوع نسخ القرآن بالسنة المتواترة؛ فإن

الناسخ – في الحقيقة – هو الله – سبحانه – على لسان رسوله ﷺ بوحي غير نظم القرآن.

قالوا: وإن اعتُرض بأن النبي ﷺ قد ينسخ اجتهاداً منه فإن الجواب عن ذلك هو: أن الله عزوجل هو الذي أذن له بالاجتهاد في هذا الأمر.

والإذن في الاجتهاد كالإذن في النسخ.

فثبت المطلوب وهو: أن الكل من عند الله تعالى.

ج – أن نسخ القرآن بالسنة المتواترة قد وقع، ولو لم يكن جائزاً شرعاً لما وقع. ومن ذلك:

– أن الوصية للوالدين والأقربين الثابتة بالقرآن قد نُسخت بقوله ﷺ: " لا وصية لوارث ".

– أن إمساك الزانية في البيوت الثابت بالقرآن قد نُسخ بقوله ﷺ: " قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم ".

٢ – لا يجوز ذلك. (قال الإمام أحمد: " لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده ". قال القاضي: ظاهره أنه منع منه عقلاً وشرعاً. وهذا هو قول الشافعي أيضاً).

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – قول الله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾.

والسنة لا تساوي القرآن ولا تكون خيراً منه.

ب – قول النبي ﷺ: " القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن " رواه الدراقطني.

ج – لأنه لا يجوز نسخ تلاوة القرآن وألفاظه بالسنة فكذلك حكمه.

** قالوا: وأما استدلال أصحاب القول الأول بأن الوصية للوالدين والأقربين الثابتة بالقرآن قد نُسخت بقوله ﷺ: " لا وصية لوارث " فغير صحيح، لأن الوصية للوالدين والأقربين قد نُسخت بآية أخرى وهي آية المواريث الواردة في سورة النساء، قاله ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: " إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ".

** وأما استدلالهم بأن إمساك الزانية في البيوت الثابت بالقرآن قد نُسخ بقوله ﷺ: " قد جعل الله لهن سبيلاً: البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب الجلد والرجم " فغير صحيح لأن الله – سبحانه – أمر بإمساكهن إلى غاية وهي أن يجعل الله لهن سبيلاً فبين النبي ﷺ أن الله جعل لهن السبيل، وليس ذلك بنسخ.

نسخ القرآن ومتواتر السنة بخبر الآحاد:

س ١٩٣: هل يجوز نسخ القرآن والسنة المتواترة بخبر الآحاد عقلاً وشرعاً؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ – يجوز عقلاً وشرعاً. (قوم من أهل الظاهر)

٢ – يجوز في زمن النبي ﷺ ولا يجوز بعده.

وأدلة أصحاب القولين السابقين ما يلي:

أ – أن أهل قباء قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة.

ب – أن النبي ﷺ كان يبعث آحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام فينقلون الناسخ والمنسوخ.

ج – أنه كما جاز تخصيص القرآن والسنة المتواترة بخبر الواحد فإنه يجوز النسخ به كالمتواتر.

٣ – جائز عقلاً غير جائز شرعاً.

واستدلوا بما يلي:

أ – انه لا يمتنع عقلاً أن يقول الشارع: " تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد".

ب – إجماع الصحابة رضي الله عنهم على أن القرآن والسنة المتواترة لا يدفعان بخبر الواحد، حتى أن عمر ﷺ قال: " لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة: لا ندري أصدقت أم كذبت ".

نسخ الإجماع والنسخ به:

س ١٩٤: هل يجوز نسخ الإجماع؟

ج: الإجماع لا يُنسخ؛ لأن الإجماع لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص (زمن النبوة)، والنسخ لا يكون إلا بنص.

س ١٩٥: هل يجوز النسخ بالإجماع؟

ج: لا يُنسخ بالإجماع؛ لأن النسخ يكون للنص، والإجماع لا ينعقد على خلاف النص، لكون الإجماع معصوماً عن الخطأ، وإذا قيل بأنه يُنسخ بالإجماع فإن ذلك يؤدي إلى أن الإجماع كان على الخطأ.

س ١٩٦: اعترض بأنه من الممكن أن يكون الإجماع قد انعقد برهة من الزمان، ثم ظهر للمجمعين حديث كان قد خفي عنهم، ويكون هذا الحديث أقوى من النص الذي هو مستندهم في الإجماع، أو يكون ناسخاً للنص الذي هو مستندهم في الإجماع.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في ذلك: إن هذا باطل؛ لأن النسخ يُضاف إلى النص، أي: فيكون المنسوخ هو النص الذي كان مستند الإجماع، ولا يُضاف إلى الإجماع؛ حيث إن هذا الإجماع بَطَل من أصله بظهور ذلك النص، لا أن الإجماع يكون مرفوعاً بعد استقراره.

نسخ ما ثبت بالقياس:

س ١٩٧ : هل يكون القياس ناسخاً ومنسوخاً؟

ج: اختلف في لك على قولين:

١ - ما جاز التخصيص به جاز النسخ به.

٢ - ما ثبت بالقياس: إن اكن منصوصاً على علته فهو كالنص: يَنسخ، ويُنسخ به. وما لم يكون منصوصاً على علته: فلا يَنسخ ولا يُنسخ به على اختلاف مراتبه.

قالوا: وما قاله أصحاب القول الأول منقوض بدليل العقل وبالإجماع وبخبر الواحد، فإن التخصيص بجميع ذلك جائز بخلاف النسخ فكيف يتساويان؟

والتخصيص: بيان، والنسخ: رفع، والبيان: تقرير، والرفع: إبطال.

نسخ التنبيه والنسخ به:

س ١٩٨: هل يكون التنبيه (أي: مفهوم الموافقة) ناسخاً ومنسوخاً؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - لا يَنسخ ولا يُنسخ به. (بعض الشافعية)

قالوا: لأنه قياس جلي، والقياس لا يَنسخ ولا يُنسخ به.

٢ - يَنسخ ويُنسخ به.

ودليل ذلك: أنه يُفهم من اللفظ، فهو كالمنطوق وأوضح منه.

** قالوا: وأما ما قاله بعض الشافعية بأنه قياس جلي فليس بصحيح لوجهين:

أ - أنه مفهوم الخطاب وليس بقياس.

ب - أن أصحاب القول الأول صرحوا بأنه قياس جلي يجري مجرى النطق في الدلالة، واصطلحوا على تسميته بـ: (القياس الجلي)، وأما نحن فقد اصطلحنا على تسميته بـ: (التنبيه أو مفهوم الموافقة أو معنى الخطاب)، وم دام أن المعنى متفق عليه فلا يضر الاختلاف في التسمية.

س ١٩٩: إذا نُسخ الحكم في المنطوق فهل يكون ذلك نسخاً للتنبيه (أي: مفهوم الموافقة)؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - نسخ الحكم في المنطوق ليس بنسخ للتنبيه (بعض الحنفية).

قالوا: لأنه نسخ بالقياس.

٢ – نسخ الحكم في المنطوق نسخٌ للحكم في التنبيه (مفهوم الموافقة) وفيما ثبت بعلته أو بدليل خطابه (وهو: مفهوم المخالفة).

** قالوا: وأما قول بعض الحنفية: (لأنه نسخ بالقياس) فليس بصحيح لأن هذه فروع تابعة لأصل، فإذا سقط حكم الأصل: سقط حكم الفرع.

كيفية معرفة الناسخ والمنسوخ:

س ٢٠٠: كيف يُعرف الناسخ والمنسوخ؟

ج: لا يُعرف ذلك بدليل العقل، ولا بالقياس. بل بمجرد النقل وذلك من طرق:

أحدها: أن يكون في اللفظ كقوله: " كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها " " كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا ".

الثاني: أن يذكر الراوي تاريخ سماعه فيقول: (سمعت عام الفتح) ويكون المنسوخ معلوما تقدمه.

الثالث: أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر.

الرابع: أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ فيقول: (رخص لنا رسول الله ﷺ في المتعة فمكثنا ثلاثاً ثم نهانا عنها).

الخامس: أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم في آخر حياة النبي ﷺ والآخر لم يصحب النبي ﷺ إلا في أول الإسلام. كرواية طلق بن علي الحنفي وأبي هريرة في الوضوء من مس الفرج.

الأصل الثاني: سنة النبي ﷺ:

* قول رسول الله ﷺ حجة وقد دل على ذلك العديد من الأدلة ومنها:

١ - دلالة المعجزة على صدقه.

٢ – أن الله تعالى أمر بطاعته.

٣ – أن الله تعالى حذر من مخالفة أمره.

* قول رسول الله ﷺ حجة قاطعة على من سمعه من رسول الله ﷺ مشافهة.

س ٢٠١: ما حكم من لم يسمع قول النبي ﷺ مباشرة، بل سمعه عن طريق الرواة؟

ج: من بلغه قول النبي ﷺ بالإخبار عنه ينقسم في حقه قسمين: " متواتر " و " آحاد ".

وسيأتي تفصيل كل قسم لاحقاً بإذن الله تعالى.

س ٢٠٢: بين كيفية ألفاظ الصحابة في نقل الأخبار عن رسول الله ﷺ – باختصار –؟

ج: ألفاظ رواية الصحابة رضي الله عنهم في نقل الأخبار عن رسول الله ﷺ على خمسة مراتب:

١ – أن يقول: سمعت رسول الله ﷺ أو أخبرني أو حدثني.

٢ – أن يقول: قال رسول الله ﷺ كذا.

٣ – أن يقول: أمر رسول الله ﷺ بكذا، أو: نهى ﷺ عن كذا. (وقد

اختلف فيه على مذهبين كما سيأتي بإذن الله).

٤ – أن يقول: أُمِرْنا بكذا، أو: نُهينا عن كذا. (وقد اختلف فيه على مذهبين كما سيأتي بإذن الله).

٥ – أن يقول: كنا نفعل، أو: كانوا يفعلون.

س ٢٠٣: ما هي أقوى تلك المراتب؟ وما حكمها؟

ج: المرتبة الأولى، وهي مرتبة لا يتطرق إليها الاحتمال، وهي الأصل في الرواية.

قال ﷺ: " نضر الله امرءاً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها ".

س ٢٠٤: ما هي المرتبة الثانية من حيث القوة؟ وما حكمها؟

ج: هي المرتبة الثانية؛ فهذه ظاهرها النقل وليست نصاً صريحاً لاحتمال أن يكون الصحابي قد سمع الحديث من غيره عنه كما روى أبو هريرة ﷺ أنه قال: " من أصبح جنباً فلا صوم له " فلما استكشف قال: " حدثني الفضل بن عباس ". وكما روى ابن عباس قوله: " إنما الربا في النسيئة " فلما روجع أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد.

فهذه حكمها حكم المرتبة التي قبلها، لأن الظاهر أن الصحابي لا يقول ذلك إلا وقد سمعه من النبي ﷺ؛ لأن قوله ذلك يوهم السماع فلا يقدم عليه إلا عن سماع، بخلاف غير الصحابي.

ولهذا اتفق السلف على قبول الأخبار مع أن أكثرها هكذا.

* لو قدر أنه مرسل فمرسل الصحابة حجة كما سيأتي بإذن الله.

س ٢٠٥: ما حكم المرتبة الثالثة؟

ج: هذه المرتبة يتطرق إليها احتمالان:

أحدهما: في سماعه كما في قوله.

والثاني: في الأمر؛ إذ قد يرى ما ليس بأمر أمراً؛ لاختلاف الناس فيه.

ومن أجل ذلك فقد اختلف في حجيتها:

١ - لا حجة فيها ما لم ينقل اللفظ. (وهو قول بعض أهل الظاهر)

٢ - وهو الصحيح -: أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم أنه أمر، ومن أجل ذلك فإن هذه المرتبة تكون حجة معتبرة.

وأما قول أصحاب القول الأول بأنه قد يحتمل الغلط فلا يحمل عليه أمر الصحابة؛ إذ يجب حمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة مهما أمكن.

ولهذا لو قال: " قال رسول الله ﷺ، أو: شَرَطَ شرطاً، أو: وقَّت وقتاً " فيلزمنا اتباعه.

ثم إن ما قاله أصحاب القول الأول يصح لو كان الاختلاف في صيغ الأوامر والنواهي مبنياً على اختلاف الصحابة في تلك الصيغ، لكن ذلك لم يثبت والظاهر أنه لم يكن بينهم فيه اختلاف إذ لو كان لنُقِل كما نُقِل اختلافهم في الأحكام وأقوالهم في الحلال والحرام.

وليس من ضرورة الاختلاف في زماننا أن يكون مبنياً على اختلافهم، بدليل أن العلماء اختلفوا في الأصول، وفي كثير من الفروع مع انه لم يرِد

اختلاف الصحابة فيه.

* يتحصب مما سبق: أنه إذا قال الصحابي أمر رسول الله ﷺ أو نهى لا يكون إلا بعد سماعه ما هو أمر حقيقة.

س ٢٠٦: ما حكم المرتبة الرابعة؟

ج: هذه المرتبة يتطرق إليها احتمالات ثلاثة:

أحدهما: في سماعه كما في قوله.

والثاني: في الأمر؛ إذ قد يرى ما ليس بأمر أمراً؛ لاختلاف الناس فيه.

(وهذان الاحتمالان موجودة في المرتبتين السابقتين – كما سبق –)

والثالث: أنه يحتمل أن يكون الآمر غير النبي ﷺ من الأئمة والعلماء.

(وهذا الاحتمال خاص بهذه المرتبة)

ومن أجل هذه الاحتمالات فقد اختلف في حجية هذه المرتبة:

١ – ذهبت طائفة إلى أنه لا يحتج بها.

٢ – وذهب الأكثرون إلى أن هذا اللفظ لا يحمل إلا على أمر الله وأمر رسوله، لأنه يريد به إثبات الشرع وإقامة حجته فلا يحمل على قول من لا يحتج بقوله.

* وفي معنى ما سبق قوله: " من السنة كذا، و: السنة جارية بكذا " فالظاهر أنه لا يريد إلا سنة رسول الله ﷺ دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته.

* ولا فرق بين قول الصحابي ذلك في حياة النبي ﷺ أو بعد موته.

* وقول التابعي والصحابي في ذلك سواء إلا أن الاحتمال في قول التابعي أظهر.

س ٢٠٧: ما حكم المرتبة الخامسة ؟

ج: متى أضاف الصحابي قوله إلى زمن رسول الله ﷺ فهو دليل على حجيته لأن ذكره ذلك في معرض الاحتجاج لإثبات حكم من الأحكام يدل على أنه أراد ما علمه النبي ﷺ فسكت عنه؛ ليكون دليلا.

مثل قول ابن عمر: " كنا نفاضل على عهد رسول الله ﷺ فنقول: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا ينكره ".

وقال: " كنا نخابر أربعين سنة ".

وقالت عائشة: " كانوا لا يقطعون في الشيء التافه ".

س ٢٠٨: هل يفيد قول الصحابي: " كانوا يفعلون " الإجماع ؟

ج: اختلف فيه على قولين:

١ – يكون نقلا للإجماع؛ لتناول اللفظ إياه (وهو قول أبي الخطاب).

٢ – لا يدل ذلك على فعل الجميع ما لم يصرح بنقله عن أهل الإجماع (وهو قول بعض أصحاب الشافعي).

* قال أبو الخطاب: وإذا قال الصحابي: " هذا الخبر منسوخ " وجب قبول قوله، ولو فسره بتفسير: وجب الرجوع إلى تفسيره.

حقيقة الخبر وأقسامه:

س ٢٠٩: ما هو حدُّ الخبر؟

ج: الخبر هو: الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب.

س ٢١٠: هل يفيد " المتواتر " العلم؟

ج: اختلف في ذلك على مذهبين:

١ – " المتواتر " لا يفيد العلم، وإنما ينحصر العم في الحواس فقط. (وهو قول السمنية)

٢ – " المتواتر " يفيد العلم، ويجب تصديقه وإن لم يدل عليه دليل آخر. وليس في الآخبار ما يعلم صدقه بمجرده إلا المتواتر. وما عداه إنما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه ويقويه.

* قالوا: وما قاله " السمنية " باطل من وجوه:

أ – أننا نعلم وندرك أن الإثنين أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان، ولم يكن ذلك عن طريق الحواس.

وهذا دليل على أن هناك طرقاً تدرك بها الأشياء غير الحواس.

ب – أن ما ذكره " السمنية " من أن العلوم لا تدرك إلا بالحواس هو أمر أدركتموه بطريق غير طريق الحواس وهو طريق: العقل.

فبطل حصركم إدراك العلوم في الحواس فقط.

ج – أن أي عاقل لا يقع عنده شك في وجود بلدتين هما: " مكة " و "

بغداد "، ولا يشك في وجود الأنبياء، ولا في وجود الأئمة الأربعة والعلماء المشهورين، وهو أمر لم ندركه بالحواس الخمس بل ولا بالعقل لكن ادركناه عن طريق الأخبار المتواترة، فدل على أن المتواتر يفيد العلم.

س ٢١١: اعترض " السمنية " باعتراض قالوا فيه: إن المتواتر لو كان يفيد العلم الضروري لاشتركنا في ذلك نحن وإياكم.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُجاب عن ذلك من وجهين:

١ - أنه لا يُخالف فيما ذُكِر إلا معاند، يخالف بلسانه مع معرفته فساد قوله، أو من كان في عقله تخبط واضطراب.

٢ - أننا لو تركنا ما علمناه ضرورة من الخبر المتواتر بسبب مخالفتكم لوجب علينا وعليكم أن نقول بأن الحواس لا تفيد العلم لأن فرقة " السوفسطائية "يقولون: إن المحسوسات لا تفيد العلم !

العلم الحاصل بالتواتر:

س ٢١٢: العلم الحاصل بالمتواتر: هل هو ضروري أم نظري؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – العلم الحاصل بالمتواتر ضروري. (وهو قول القاضي وصوَّبه المصنف).

واستدلوا بما يلي:

أ – أننا نجد أنفسنا مضطرين إليه كـ " العلم بوجود مكة ".

ب – أن العلم النظري هو الذي لا يدركه إلا أهل التأويل والنظر من العلماء، لكن المتواتر يشترك الجميع في إدراكه علماء وعامة، وهذا يدل على أن اللعلم الحاصل بالمتواتر ضروري.

٢ – العلم الحاصل بالمتواتر ضروري. (وهو قول أبي الخطاب)

ودليله: أن خبر المتواتر لم يفد العلم بنفسه، بل حصل هذا بواسطة مقدمتين:

أ – أن هؤلاء الرواة – مع اختلاف أحوالهم وكثرتهم – لا يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون عليه.

ب – أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة.

فالعلم بصدق الخبر قد توصلنا إليه عن طريق مجموع هاتين المقدمتين.

ويشترط في ذلك أن تشعر النفس بهاتين المقدمتين حتى يحصل العلم والتصديق، وإن لم تتشكل في النفس هاتان المقدمتان بلفظ منظوم، بل

يكفي مجرد الشعور حتى يحصل التصديق.

وقد توجد واسطة حاضرة لا يشعر الإنسان بتوسطها وحصول العم بواسطتها كقولنا: " الاثنان نصف الأربعة " فإن ذلك لا يُعلم إلا بواسطة: أن النصف أحد جزئي الجملة المساوي للآخر، و " الاثنين " أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الأربعة، فهو إذاً نصف.

فقد علمنا أن " الاثنين " نصف " الأربعة " بواسطة، لكنها جلية في الذهن حاضرة.

ولهذا لو قيل: " ستة وثلاثون نصف اثنين وسبعين " لاحتجنا في الجواب عن ذلك إلى تأمل ونظر؛ لأجل أن نعلم أن هذه الجملة تنقسم إلى جزأين متساويين: أحدهما " ستة وثلاثون ".

وذلك لأن الضروري: عبارة عن الأولي الذي يحصل بغير واسطة كقولنا: " القديم ليس مُحْدَثاً " و " المعدوم ليس موجوداً "، وليس هو عبارة عما نجد أنفسنا مضطرين إليه وهو الذي يحصل بدون واسطة في الذهن كـ " العلوم المحسوسة " و" العلم بالتجربة " كقولنا: " الماء مروٍ " و " الخمر مسكر ".

* قال المصنف – رحمه الله – بعد أن ساق دليل أبي الخطاب:

"والصحيح الأول؛ فإن اللفظ يدل عليه؛ لاشتقاقه منه، والقول الآخر: مجرد دعوى لا دليل عليها".

ما حصَّل العلم في واقعة، وما حصَّله لشخص:

س ٢١٣: العدد المفيد للعلم في التواتر: هل هو واحد في كل الوقائع والأشخاص، أو هو يختلف باختلاف القرائن ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – العدد الذي يفيد العلم في واقعة يفيده في كل واقعة، وإذا حصل العلم لشخص فلا بد أن يحصل لك شخص يشاركه في السماع، ولا يُتصور أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص بسبب وجود قرائن ودلائل، ولا يُلتفت إليها، ولا يجعل للقرائن أثراً في تصديق الخبر.

٢ – العلم الحاصل بالتواتر إن اقترنت به قرائن تدل على صدقه فيجوز أن تختلف فيه الوقائع والأشخاص.

ودليلهم: أن مجرد الإخبار قد يُورث العلم وإن لم توجد قرائن، وكذلك مجرد القرائن قد تُورث العلم وإن لم يوجد إخبار، فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الأخبار فتقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين.

س ٢١٤: ما المقصود بالقرائن؟ وكيف تدل عى صدق الخبر وتقوي وقوع المخبَر عنه ؟

ج: لا شك أننا نعرف أموراً ونقطع بها وإن لم ندركها عن طريق الحواس الخمس، فمثلاً: نعرف ونعلم أن محمداً يحب علياً، أو نلعم أنه يبغضه ويكرهه، أو نلعم أنه يخاف منه، أو نلعم بأنه يخجل منه، وهذه أحوال في

نفس هذا الرجل لا يتعلق الحس بها، ولكننا علمناها بدلائل وقرائن ليست قطعية، بل ظنية؛ حيث يتطرق إلى الواحد منها الاحتمال، فالدليل الأول منها على الحب يجعل النفس تميل وتعتقد بأن محمداً يحب علياً ولكن هذا الاعتقاد ضعيف، ثم يأتي دليل ثانٍ يؤكد ذلك، ثم يأتي دليل ثالث يؤكده أيضاً، وهكذا تكثر الأدلة على أن محمداً يحب علياً حتى يحصل القطع بهذه المحبة بسبب اجتماع تلك الأدلة والقرائن.

كما أن قول كل واحد من عدد التواتر محتمل منفرداً، ويحصل القطع بالاجتماع.

س ٢١٥: اذكر بعض الأمثلة على أن القرائن تؤثر في الخبر نفياً وإثباتاً.

ج: من الأمثلة على ذلك:

المثال الأول: أننا نعرف محبة الشخص لصاحبه بأفعال المحبين: من خدمته، وبذل ماله له، وحضوره مجالسه لمشاهدته، وملازمته في تردداته، وأمور من هذا الجنس، وكل واحد منها إذ انفرد يحتمل أن يكون لغرض يضمره لا لمحبته ولكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا العلم القطعي بمحبته.

المثال الثاني: أننا نشهد الصبي يرضع مرة بعد أخرى فيحصل لنا علم بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم نشاهد اللبن لكن هناك قرائن تدل على وصول اللبن إلى الجوف: من حركة الصبي في الامتصاص، وحركة

حلقه، وسكوته عن بكائه مع كونه لم يتناول طعاماً آخر، وكون ثدي المرأة الشابة لا يخلو من لبن، والصبي لا يخلو عن طبع باعث على الامتصاص.

المثال الثالث: أن العدد الكثير ربما يخبرون عن أمر يقتضي سياسة الملك وحسن تصرفه لكن هؤلاء المخبرين من جنود الملك؛ فقد يُتصور اجتماعهم بالاتفاق على الكذب بسبب الخوف من السلطان، ولكن لو كان هؤلاء المخبرون متفرقين خارجين عن ضبط سياسة الملك لم يتطرق إليهم هذا الوهم.

شروط التواتر:

س ٢١٦: ما هي شروط التواتر؟

ج: للتواتر ثلاثة شروط:

١ – أن يخبر عدد التواتر عن علم ضروري مستند إلى محسوس.

لكن لو تراترت أخبارهم عن شئ علموه عن طريق النظر والاستدلال والاستنباط فإنه لا يحصل لنا العلم بتلك الأخبار؛ فمثلاً: لو أخبرنا العدد الكثير وقالوا: " إن العالم حادث " أو قالوا: " إن الأنبياء صادقون " لم يحصل لنا العلم بهذا عن طريق خبرهم، بل إنه يحصل العلم بذلك عن طريق النظر والاستدلال.

وهذا بخلاف ما لو أخبروا عن شئ محسوس كما لو قالوا: " شاهدنا الهند " أو " سمعنا قيصر الروم " أو " لمسنا الثلج فوجدناه بارداً " ونحو ذلك من الأمور التي تدرك بإحدى الحواس الخمس.

٢ – أن يستوي طرفا الخبر ووسطه في هذه الصفة، وفي كمال العدد.

لأن خبر أهل كل عصر يستقل بنفسه، فلا بد من وجود الشروط فيه.

ولذلك: لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه السلام أنه ذكر أن كل شريعة تأتي بعده فهي منسوخة بشريعته، وذلك لعدم استواء طرفا الخبر ووسطه (أي: ليس بين من نقله عن موسى – على حد زعمهم – ومن أوصله إلينا وسائط متصلي الإسناد

يستحيل تواطأهم على الكذب عادة وأسندوه إلى أمر محسوس).

٣ – العدد الذي يحصل به التواتر.

س ٢١٧: هل يُشترط عدد معين في المخبرين بالمتواتر؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يُشترط في التواتر عدد معين.

والقائلون بهذا القول اختلفوا في تحديد هذا العدد على أقوال:

أ – منهم من قال: يحصل لنا العلم بخبر اثنين.

ب – ومنهم من قال: يحصل لنا العلم بخبر أربعة.

ج – ومنهم من قال: يحصل لنا العلم بخبر خمسة.

د – ومنهم من قال: يحصل لنا العلم بخبر عشرين.

هـ – ومنهم من قال: يحصل لنا العلم بخبر سبعين.

ومنهم من قال غير ذلك.

٢ – لا يُشترط في التواتر عدد معين.

ودليله: أننا لا نجد من أنفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا عنده بوجود بلد لم نكن قد دخلناها من قبل مثل " مكة " مثلاً، وأيضاً لا نجد من أنفسنا معرفة العدد الذي حصل علمنا عنده بوجود الأنبياء عليهم السلام، ولا سبيل إلى ذلك.

يوضح ذلك: الواقع؛ حيث إنه لو لو قُتل رجلٌ في السوق، وجاء جماعة

فأخبرونا بقتله: فإن قول الأول من هؤلاء الجماعة يجعلنا نظن أن القتل قد وقع، فإذا جاء الثاني والثالث وشهدا بما شهد به الأول فإن ذلك يؤكد خبر الأول، ولا يزال يتزايد تأكيده مع كثرة المخبرين إلى أن يصير الخبر بقتل ذلك الرجل ضرورياً لا يمكننا تشكيك أنفسنا به.

ولو كلف من نُقِل إليه الخبر نفسه معرفة العدد عند توارد المخبرين بترقب الحالة التي يكمل فيها علمه بعد تزايد ظنه بخبر واحد بعد واحد لم يجد له سبيلاً إلا بعسر ومشقة شديدة، وذلك لأن خبر مقتل الرجل يتزايد قوة، ويتدرج شيئاً فشيئاً بصورة خفية.

وهذا يُشبه تزايد " عقل الصبي إلى أن يبلغ حد التكليف " و " تزايد ضوء الصبح إلى أن يصل إلى حد الكمال.

والسبب في ذلك: قصور القوة البشرية عن إدراك ذلك.

** قالوا: وأما ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من الاشتراط فيُجاب عنه بما يلي:

أ – أنه تحكُّمٌ فاسد لا دليل عليه.

ب – أنه لا يناسب الغرض الذي من اجله قيلت فيه ولا يلائم المطلوب، وهي مضطربة لا قاعدة لها متحدة، فما يفيد العلم عند قوم بسبب روايته من خلال عدد معين غير مفيد للعلم عند قوم آخرين بسبب اشتراطهم روايته من خلال عدد آخر.

ج – أن وجود هذا التعارض بين أقوالهم يدل على فسادها.

س ٢١٨: اعترض أصحاب القول الأول فقالوا: كيف تعلمون حصول العلم بالتواتر، وأنتم لا تعلمون أقل عدده؟.. فبماذا يُجاب على ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عنه: إنه إذا حصل العلم من خبر المخبرين عرفنا أن الخبر متواتر، وأن العدد كامل، فحصول العلم هو الذي يبين العدد، دون العكس.

فنحن نستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد، لا أنا نستدل بكمال العدد على حصول العلم.

وهذا يُقاس على ما يحصل من الإنسان: حيث إنه يأكل الخبز، ويشرب الماء، ثم يحس بعد ذلك بالشبع، والري، لكنه لا يعلم متى أحس بذلك الشبع والري بصورة دقيقة، أي: لا يعلم المقدار الدقيق الذي كفاه من الخبز والماء.

س ٢١٩: هل من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين أو عدولاً؟

ج: ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً.

ودليل ذلك: أن سبب إفضاء خبر المتواتر إلى العلم هو كثرة المخبرين الذين لا يُتصور اجتماعهم على الكذب على الخبر، وهذا أمر يمكن تواجده في الكفار كإمكانه في المسلمين.

س ٢٢٠: هل من شرط التواتر أن يكون المخبرون لا يحصرهم عدد ولا

يحويهم بلد؟

ج: ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون لا يحصرهم عدد ولا يحويهم بلد، بل يحصل العلم وإن كان العدد لم يبلغ ذلك، ولكن بلغوا حد التواتر.

ودليل ذلك: أن الحجاج إذا أخبروا بأمر منعهم من الحج لحصل لنا العلم بخبرهم مع أن هؤلاء الحجاج يمكن حصرهم ومعرفة عددهم.

وكذا لو أخبر أهل الجمعة عن أمر حدث في الجمعة منعهم من الصلاة لحصل العلم بخبرهم مع أنهم محصورون في المسجد.

فإذا حصل لنا العلم بقول الحجاج وأهل الجمعة مع أنهم يحصرهم عدد ويحويهم مسجد فمن باب أولى حصول العلم بخبر أهل البلد لو أخبروا عن وقوع شئ.

كتمان أهل التواتر ما يُحتاج إلى نقله:

س ٢٢١: ما حكم كتمان أهل التواتر لما يُحتاج إلى نقله؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يجوز كتمان ما يُحتاج إلى نقله ومعرفته لسبب يقتضي ذلك. (وهو قول الإمامية)

٢ - لا يجوز لهم كتمان ما يُحتاج إلى نقله ومعرفته.

* قالوا: وأما ما ذهب إليه أصحاب القول الأول فليس بصحيح؛ لأن كتمان العلم ما يُحتاج إلى نقله ومعرفته قبيح، وهو في القبح بمثابة الإخبار عن الشئ بخلاف الواقع.

فلما لم يجز على الجماعة التي يصح بهم التواتر أن يخبروا بأمر بخلاف الواقع مع علمهم بحاله، فكذلك لا يجوز اجتماعهم على كتمان ما يُحتاج إلى نقله ومعرفته.

س ٢٢٢: اعترض أصحاب القول الأول بأن النصارى قد تركوا نقل كلام عيسى عليه السلام في المهد.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن كلام عيسى عليه السلام في المهد كان قبل ظهوره واتباعهم له.

أخبار الآحاد:

س ٢٢٣: ما هو حدُّ " خبر الآحاد "؟

ج: خبرالآحاد هو: ما عدا المتواتر.

س ٢٢٤: هل يحصل العلم بخبر الواحد (الآحاد)؟

ج: للإمام أحمد بن حنبل رحمه الله روايتان في ذلك:

١ – أن خبر الواحد لا يفيد العلم. (وهو قول الأكثرين والمتأخرين من الحنابلة)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أننا نعلم ضرورة أننا لا نصدق كل خبر نسمعه.

ب – أن خبر الواحد لو كان يفيد العلم لما صح ورود خبرين متعارضين؛ لاستحالة اجتماع الضدين. والواقع يفيد بوقوع التعارض في أخبار الآحاد كثيراً، فدل على أنه لا يفيد العلم.

ج – أنه لو كان يفيد العلم لجاز أن ينسخ القرآن والحديث المتواتر؛ لكونه بمنزلتهما في إفادة العلم.

د – أنه لو كان يفيد العلم لوجب الحكم بالشاهد الواحد.

هـ – أنه لو كان يفيد العلم لاستوى في إفادته العدل والفاسق، حيث إن خبر المتواتر لم يختلف باختلاف صفات المخبرين، بل استوى في ذلك العدول والفساق وغيرهم، ولكن خبر الواحد يشترط في المخبر به أن

يكون عدلاً، فلا يقبل خبر الفاسق، ولو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لما فُرِّق بينهما.

٢ – أن خبر الواحد يفيد العلم.

س ٢٢٥: بماذا فسَّر العلماء هذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد ؟

ج: ورد في تفسيرها ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأول: أن الإمام أحمد يعني بذلك أن خبر الواحد يفيد العلم في بعض أخبار الآحاد كأخبار رؤية الله عزوجل وأمثالها مما كثرت رواته، وتلقته الأمة بالقبول، ودلَّت القرائن على صدق ناقله.

وإذا توفرت هذه الأمور في خبر الواحد (وهي: أن يكثر رواته، وتتلقاه الأمة بالقبول، وتدل القرائن على صدق ناقله) فإنه يكون حينئذ من المتواتر المعنوي، لأن المتواتر ليس له عدد محصور – كما تقدم –.

الاحتمال الثاني: أن الإمام أحمد يعني بذلك أن خبر الواحد يفيد العلم مطلقاً سواء كان هذا الخبر في الرؤية أو في غيرها. (وهو قول جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر)

الاحتمال الثالث: أن الإمام أحمد يعني بذلك أن خبر الواحد يفيد العلم إذا احتفت به قرائن تؤيده، وهي:

١ – أن يَنقل خبر الواحد أئمة من العلماء الذيت اتفق على عدالتهم، وثقتهم، وإتقانهم.

٢ – أن يُنقل خبر الواحد من طرق متساوية لا تختلف.

٣ – أن تتلقى الأمة هذا الخبر بالقبول، ولا ينكره أحد ممن يُعتبر قوله.

ومما يؤيد هذا الاحتمال ما يلي:

أ – أن الصديق والفاروق رضي الله عنهما لو رويا شيئا سمعاه أو رأياه لم يتطرق إلى سامعهما شك ولا ريب فيما نقلاه لما تقرر في نفس سامعهما من كونهما موصوفين بالثقة والأمانة.

ب – اتفاق السلف على نقل أخبار صفات الله عزوجل – مع أنها أكثرها أخبار آحاد – مع أنه ليس المراد منها العمل، وإنما فائدتها وجوب تصديقها واعتقاد ما فيها.

وهذا يدل على أن ما تلقته الأمة بالقبول يفيد العلم حتى وإن كان خبر واحد.

ج – لأن اتفاق الأمة على قبول أخبار الآحاد يعد إجماعاً منهم على صحتها، والإجماع حجة قاطعة.

** قالوا: وأما ما استدل به من قال بأن خبر الواحد لا يُفيد العلم فيُجاب عنه بما يلي:

١ – إن خبر الواحد إذا تأيد بقرائن تدل على صدقه فإنه لا يصح أن يتعارض مع غيره أبداً في نفس الأمر إلا كما يصح التعارض بين الأخبار المتواترة، أو بين الآيات الكريمة، فلا بد من ترجيح أحد الخبرين على

الآخر إما بحمل العام على الخاص، أو المطلق على المقيد، أو نحو ذلك، فيكون خبر الواحد المؤيد بقرائن، وخبر التواتر، والآيات الكريمة حكمها واحد في هذا الشأن.

٢ - أننا لا نصدق كل خبر نسمعه لأن من شرط تصديقه تأيده بقرائن تدل على صدقه مثل: كون المخبر من أهل العدالة والثقة، وكون الأمة قد تلقت خبره بالقبول.

٣ - أما قولهم بأن خبر الواحد لو كان يفيد العلم لاستوى في إفادته العدل والفاسق فيُقال في الجواب عنه: نظراً إلى اشتراط العدالة في المخبر، فإنه يُقبل خبر الراوي الفاسق، بخلاف خبر المتواتر فإنه نظراً لكثرتهم فإنه يستوي الفاسق والعدل وغيرهما فيه.

٤ - وأما الحكم بشاهد فغير لازم لإنه لا يلزم من حصول العلم بخبر الواحد الاكتفاء بشاهد واحد؛ لأن الحاكم لا يحكم بعلمه، وإنما يحكم بالبينة التي هي قرينة ومظنة الصدق.



حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً:

س ٢٢٦: ما حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً ؟

ج: اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال:

١ – لا يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً.

واستدلوا بما يلي:

أ – لأنه يحتمل أن يكون كذباً: فالعمل به عمل بالشك، وإقدام على الجهل، فتقبح حوالة الخلق على الجهل.

ب – أن الله سبحانه إذا أمرنا بفعل شئ فإنه لا بد أن يكون واضحاً جلياً وصلنا من طريق تحققنا من ثبوته ومن كونه قد صدر من الله عزوجل. وخبر الواحد لم نتحقق من ثبوته فلا يجوز التعبد به.

٢ – يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً. (قال به أبو الخطاب)

وأدلته على ذلك ما يلي:

أ – أن الحوادث كثيرة والوقائع متجددة على مر العصور والأزمان، فلو لم نُتعبَّد بخبر الواحد وعمل به للزم من ذلك تعطيل وخلو تلك الحوادث والوقائع من الأحكام الشرعية، فتكون لا حكم لها وذلك لسببين:

الأول: أن ألادلة المقطوع بها نادرة جداً، وإن وجدت لم تفِ إلا بإيجاد أحكام شرعية لعدد قليل جداً للحوادث المتجددة.

الثاني: أن مدارك اليقين قليلة.

ب – أن النبي ﷺ مبعوث إلى الخلق كافة، ولا يمكنه مشافهتهم جميعاً،

ولا إبلاغهم بالتواتر.

ج – أننا إذا صدق الرواي بحيث لم يُعلم عنه ما يؤيد تكذيبه ترجح لدينا وجود أمر الله – تعالى – وأمر رسوله ﷺ، وذلك لأن الأخذ بالأحوط هو الواجب في مثل هذه الحال.

٣ – يجوز التعبد بخبر الواحد عقلاً، لكنه لا يجب. (به قال الأكثرون)

* قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول يُجاب عنه بأن يُقال: ما ذكرتموه من دليل يصدر عن شخصين لا ثالث لهما:

- إما من شخص مقر بالشرع وصحة أحكامه الواردة فيه.

- وإما من شخص منكر للشرع، لا يقر بشيء منه.

* فإن كان هذا الكلام قد صدر من مقر بالشرع وصحة أحكامه الواردة فيه فقد تناقض، حيث إن هناك أموراً قد أفادت الظن، ومع ذلك فقد تعبَّد الله – سبحانه – بأحكامها، والعمل بها.

ومنها: أنه تعبد الله بالحكم بالشهادة والعمل بها مع أنها تفيد الظن، حيث إنها لا تبلغ حد التواتر.

ومنها: أنه تعمد بالعمل بالفتوى مع أن المفتي واحد، ولم يفد إلا الظن.

ومنها: أنه إذا اشتبهت عليه القبلة في سفر ، وحضرت الصلاة، فإنه يجتهد في اتجاه الكعبة ويصلي، فهنا تعبد الله باجتهاده مع أنه ظني.

ومن أراد أن يفرق بين خبر الواحد وهذه الأمور وأمثالها فلن يتمكن من

ذلك.

* وإن كان هذا الكلام قد صدر من شخص منكر للشرع لا يقر بشيء منه فإنه يُقال له: أيُّ استحالة في أن يجعل الله الظن علامة للوجوب؟ فمتى ما أدرك الحس وجود ذلك الظن يكون وجوب العمل معلوماً.

ويُقال له: إذا ظننت صدق الراوي، وصدق الشاهد، وصدق الحالف فاحكم بذلك، واعمل على أساس هذا الصدق، ولست متعبّداً بمعرفة صدقه قطعاً، ولكنك متعبّد بالعمل عند ظن صدقه، وأنت ممتثل مصيب سواء صدق أو كذب.

وهذا مثل لو قال: " إذا طار طائر ظننتموه غراباً: أوجبت عليكم كذا، وجعلت ظنكم علامة كما جعلت زوال الشمس علامة على وجوب الصلاة".

* قالوا: وأما ما استدل به أصحاب القول الثاني فيُرد عليه بما يلي:

أ – لا يلزم من عدم التعبد بخبر الواحد تعطيل الأحكام؛ وذلك لأن المفتي إذا استجدت واقعة ولم يجد حكمها في الأدلة القطعية فإنه لا يتركها دون حكم، بل يستصحب حال البراءة الأصلية، فيكون العدم الأَصلي باقٍ على حاله في ذلك.

ب – أن النبي ﷺ كُلِّف بتبليغ من يمكنه تبليغه، دون من لا يمكنه كمن في الجزائر ونحوها.

حكم التعبد بخبر الواحد سمعاً:

س ٢٢٧: ما حكم التعبد بخبر الواحد سمعاً ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يجوز التعبد بخبر الواحد سمعاً. (وهو قول أكثر القدرية وبعض أهل الظاهر)

٢ – دلَّ السمع والنقل والشرع على جواز التعبد بخبر الواحد. (وهو قول الجمهور)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – إجماع الصحابة رضوان الله عليهم على قبول خبر الواحد في وقائع لا تنحصر إن لم يتواتر آحادها، ومن ذلك ما يلي:

* أن الصديق ﷺ لما جاءته الجدة تطلب ميراثها نشد الناس: من يعلم قضاء رسول الله ﷺ فيها؟ فشهد له محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ أعطاها السدس فرجع إلى قولهما وعمل به عمر بعده.

* وروي عن عمر في وقائع كثيرة منها: قصة الجنين حين قال: أُذكر الله امرءاً سمع من رسول الله ﷺ في الجنين. فقام حمل بن مالك بن النابغة وقال: كنت بين جاريتين لي فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها فقضى النبي ﷺ في الجنين بغرة. فقال عمر: لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره.

وكان لايورث المرأة من دية زوجها حتى أخبره الضحاك أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها.

ورجع إلى حديث عبدالرحمن بن عوف عن النبي ﷺ في المجوس: " سنوا بهم سنة أهل الكتاب ".

* وأخذ عثمان بخبر فُريعة بنت مالك في السكنى بعد أن ارسل إليها وسألها.

* وعلي كان يقول: كنت إذا سمعت من النبي ﷺ حديثا نفعني الله بما شاء منه أن ينفعني، وإذا حدثني عنه غيره استحلفته، فإذا حلف لي صدقته، وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر أن النبي ﷺ قال: " ما من عبد يذنب فيتوضأ ثم يصلي ركعتين ويستغفر الله إلا غفر الله له ".

* ولما اختلف الأنصار في الغسل من المجامعة أرسلوا أبا موسى إلى عائشة فروت لهم عن النبي ﷺ: " إذا مس الختان الختان وجب الغسل " فرجعوا إلى قولها.

* واشتهر رجوع أهل قباء إلى خبر الواحد في التحول إلى الكعبة.

* وروى أنس قال: كنت أسقي أبا طلحة وأبا عبيدة وأبي بن كعب شراباً من فضيخ إذ أتانا آت فقال: " إن الخمرة قد حرمت " فقال أبو طلحة: يا أنس قم إلى هذه الجرار فاكسرها. فكسرتها.

* ورجع ابن عباس إلى حديث أبي سعيد في الصرف.

* ورجع ابن عمر إلى حديث رافع بن خديج في المخابرة.

* وكان زيد بن ثابت يرى أن لا تصدر الحائض حتى تطوف فقال ابن عباس: سل فلانة الأنصارية هل أمرها النبي ﷺ بذلك؟ فأخبرته، فرجع زيد يضحك وقال لابن عباس: ما أراك إلا قد صدقت.

والأخبار في هذا أكثر من أن تحصى.

وقد اتفق التابعون عليه أيضاً.. وإنما حدث الاختلاف بعد ذلك.

ب - ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه ورسله وقضاته وسعاته وهم آحاد إلى الأطراف لتبليغ الأحكام والقضاء وأخذ الصدقات وتبليغ الرسالة. ومن المعلوم أنه كان يجب على من أُرسلوا إليهم تلقي ذلك بالقبول وإلا لما كان لإرسالهم فائدة ولا معنى، والنبي ﷺ مأمور بتبليغ الرسالة ولم يكن ليبلغها بمن لا يُكتفى به.

ج - قياس الرواية على الفتوى، وبيان ذلك: أن الإجماع قد انعقد على وجوب قبول فتوى المفتي مع أنه ربما كان يخبر عن ظنه. فإذا كان الأمر كذلك فإنه يجب قبول ما يخبر به المُخبر من مسموعاته قياساً للمُخبر على المفتي بجامع أن كلاً منهما يجوز عليه الغلط، فإن كلاً منهما مجتهد، والمجتهد وإن كان مصيباً فإنما يكون مصيباً إذا لم يفرط، وربما ظنَّ أنه لم يفرَّط، ويكون قد فرَّط، وهذا عند من يُجوِّز تقليد مقلِّد بعض الأئمة أولى، فإنه إذا جاز أن يروي مذهب غيره فلم لا يجوز أن يروي قول

غيره؟

س ٢٢٨: اعترض على الاستدلال بإجماع الصحابة بأن الصحابة رضي الله عنهم لم يعملوا بمجرد تلك الأخبار الآحادية، بل ربما عملوا بأسباب قارنت هذه الأخبار، قياساً على أخذهم بالعموم، وصيغ الأمر والنهي، فإن عملهم بتلك الصيغ ليس نصاً صريحاً على أنهم عملوا بمجردها، بل عملوا بها مع قرائن قارنتها دلت على أن تلك الصيغ للعموم، وتلك الصيغة للأمر، وتلك الصيغة للنهي، فكذلك هنا.. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُجاب عن ذلك من ثلاثة أوجه:

١ – أن الصحابة رضي الله عنهم قد صرحوا بأن العمل بالأخبار؛ لقول عمر: " لولا هذا لقضينا بغيره ". ورجع الصحابة إلى حديث عائشة في الغسل، وابن عمر إلى حديث رافع.

٢ – أن تقدير قرينة وسببها هنا كتقدير قرائن مع نص الكتاب والأخبار المتواترة وذلك يُبطل جميع الأدلة.

٣ – أما العموم، وصيغة الأمر والنهي: فإنها ثابتة يجب الأخذ بها، ولها دلالة ظاهرة تُعبدنا بالعمل بمقتضاها، وعملهم بها من غير حاجة إلى قرينة دليل على صحة دلالتها فهي كمسألتنا.

وإنما أنكرها من لا يُعتد بخلافه، وشبهتهم في ذلك أنه لم ينقل عن الصحابة تصريح بأنهم عملوا بصيغة الأمر والعموم بمجردها، وقد

اتضح بطلان هذه الشبهة بما سبق.

س ٢٢٩: اعترض على الاستدلال بإجماع الصحابة أيضاً بأن الصحابة رضي الله عنهم قد نُقل عنهم أيضاً رد العمل بخبر الواحد ومن ذلك ما يلي:

أ - لم يقبل النبي ﷺ خبر ذي اليدين.

ب - ولم يقبل أبو بكر خبر المغيرة وحده في ميراث الجدة.

ج - وعمر لم يقبل خبر أبي موسى في الاستئذان.

ولا خبر فاطمة بنت قيس في السكنى والنفقة.

د - وكان علي لا يقبل حتى يَستحلف.

كما أنه رد خبر معقل بن سنان الأشجعي في بروع.

هـ - ورد ابن عمر خبر أبي هريرة في أن من صلى على الميت فله قيراط.

و - وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه..فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُجاب عن ذلك من وجهين:

١ - أن هذا حجة عليهم، فإنهم قد قبلوا هذه الأخبار التي توقفوا عنها بموافقة غير الراوي له، ولم يبلغ بذلك رتبة التواتر، ولا خرج عن رتبة الآحاد إلى رتبة التواتر.

٢ - أن توقفهم كان لمعان مخصصة بهم، وبيان ذلك كما يلي:

* توقفَ النبي ﷺ في خبر ذي اليدين؛ ليُعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ

فيه بقول الواحد.

* وأما أبو بكر ﷺ فلم يرد خبر المغيرة، وإنما طلب الاستظهار بقول آخر، وليس فيه ما يدل على أنه لا يقبل قوله لو انفرد.

* وأما عمر ﷺ فإنه كان يفعل ذلك سياسة؛ ليتثبت الناس في رواية الحديث، وقد صرح به فقال: " إني لا أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ ".

* وعائشة لم ترد خبر ابن عمر وإنما تأولته.

س ٢٣٠: اعترض على الاستدلال بقياس الرواية على الفتوى بأن ذلك القياس قياس لا يفيد إلا الظن، وخبر الواحد أصلٌ لا يثبت بالظن. ثم الفرق بينهما: أن أخذ المستفتي بالفتوى حال ضرورة؛ فإننا لو كلَّفنا كل واحد بالاجتهاد فإنه يفضي إلى تعذر الأحكام، ووجود حوادث بلا أحكام .. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُجاب عن ذلك بأننا لا نُسلِّم أن هذا القياس لا يُفيد إلا الظن، بل هو قياس مقطوع به؛ حيث إنه في معنى أصله؛ لأنه لو صح العمل بخبر الواحد في باب البيوع لقطعنا به في باب النكاح – مثلاً –، ولم يختلف الأمر باختلاف المروي، وها هنا لم يختلف إلا المخبر عنه، فإن المفتي يخبر عن ظن نفسه، والراوي يروي عن قول غيره.

وأما قولهم: " فإننا لو كلَّفنا كل واحد بالاجتهاد فإنه يفضي إلى تعذر

الأحكام " فغير صحيح؛ فغن العامي يرجع إلى البراءة الأصلية ويستصحب حال الحكم السابق الذي يعرفه؛ لأنه لا طريق له إلى المعرفة تماماً كما زعمتم – أيها المعترضون – أن المجتهد إذا بلغه خبر الواحد أن يرد الخبر فيرجع إلى البراءة الأصلية إذا تعذر عليه وجود الدليل المقطوع به وهو: المتواتر.

س ٢٣١: هل يُرد الخبر إذا كان راويه واحداً ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يقبل الخبر إلا إذا رواه عن النبي ﷺ اثنان، ثم يرويه عن كل واحدٍ منهما اثنان، إلى أن يصل إلى زماننا. (وهو قول الجبَّائي)

ودليله: القياس على الشهادة.

٢ – يُقبل الخبر وإن كان راويه واحداً.

** قالوا: وما ذكره من ذهب إلى القول الأول باطل، وبيان ذلك كما يلي:

أ – أن ما سبق ذكره من إجماع الصحابة، والسنة المتواترة، وقياس الرواية على الفتوى يُطل القول برد ما رواه راوٍ واحد.

ب – أن ما ذكره أصحاب ذلك القول يتعذر معه إثبات حديث أصلاً.

ج – أما قياس الرواية على الشهادة فهو قياس فاسد، وذلك لأن الرواية تخالف الشهادة في أشياء كثيرة، ومنها: أنه لا يُشترط في الرواية في الزنا أن يكون الرواة أربعة كما يشترط في الشهادة فيه.

شروط الراوي:

س ٢٣٢: ما الذي يُشترط في الراوي حتى تُقبل روايته ؟

ج: يُشترط في الراوي المقبول روايته أربعة شروط، وهي:

١ – الإسلام.

٢ – التكليف.

٣ – العدالة.

٤ – الضبط.

س ٢٣٣: ما الدليل على اشتراط الإسلام في من تُقبل روايته ؟

ج: دليله: أن الكافر غير مؤتمن على أي خبر ديني.

وهذا الشرط مجمعٌ عليه.

س ٢٣٤: يرى بعضهم بأن الكافر الذي لا يؤمن بنبينا محمد ﷺ لا شك في أن روايته غير مقبولة إذ لا يليق بالسياسة تحكيمه في دين لا يعتقد تعظيمه. أما الكافر المتأول الذي قال ببدعة كفَّره بها أهل السنة والجماعة فإن هذا معظم لدين الإسلام، ممتنع عن المعصية، ولا يدري بأنه قد كفر ببدعته فلا يصح رد روايته.. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك أن كل كافر هو في الحقيقة متأول، فاليهودي أيضاً متأول ويرى أن دينه هو دين الحق، والمعاند هو الذي يعرف الحق بقلبه ويجحده بلسانه، وهذا نادر، وتورع الكافر المتأول عن

الكذب كتورع اليهودي فلا يُنظر إليهما، ولا تؤخذ الرواية عنهما.

س ٢٣٥: يرى بعض العلماء التفصيل في رواية الكافر والفاسق المتأولين.. بين ذلك؟

ج: ممن يرى ذلك أبو الخطاب، وقد فصل في ذلك كما يلي:

١ – إن كان المتأول يدعو لبدعته فإنه لا يقبل خبره (أي: لا تقبل روايته).

ودليل ذلك: أنه لا يُؤمن أن يضع حديثاً يوافق بدعته.

٢ – إن لم يكن داعياً لبدعته فقد جاء عن الإمام أحمد روايتان إحداهما تفيد قبول روايته، والأخرى تفيد ردها؛ فإنه قد قال رحمه الله: " احتملوا الحديث من المرجئة " وقال: " يُكتب عن القدري إذا لم يكن داعية "، لكن جاء عنه أنه استعظم الرواية عن سعد العوفي وقال: " هو جهمي امتُحِن فأجاب ".

واختار أبو الخطاب القول بقبول رواية الفاسق المتأول وهو قول الشافعي أيضاً، ومما يدل على ذلك ما يلي:

أ – أن المتأول معظم للدين ممتنع عن المعصية.

ب – أنه إن فُرِضَ توهم الكذب منه فإنه يكون كتوهم الكذب من العدل المطلق بجامع: أن كلاً منهما لا يقربان المعصية لعظم خطرها وإثمها، فيمتنعان عنها.

ج – أن السلف قد وقعت بينهم الفرقة والاختلاف في المذاهب والأهواء، وكانوا – مع ذلك – يروي بعضهم عن بعض، ويقبل بعضهم أخبار بعض.

س ٢٣٦: أفاد شرط " التكليف " عدم قبول رواية الصبي والمجنون.. فلماذا؟

ج: لعدة أمور، ومنها:

١ – لكونه لا يعرف الله تعالى، ولا يخافه، ولا يلحقه الإثم، فالثقة به أدنى من الثقة بقول الفاسق؛ لكونه يعرف الله تعالى ويخافه، ويلحقه الإثم.

٢ – ولأنه لا يقبل قوله فيما يخبر عن نفسه – وهو الإقرار – ففيما يخبر به عن غيره أولى.

س ٢٣٧: ما حكم رواية ما سمعه الراوي وهو صغير مميز قبل البلوغ؟

ج: روايته مقبولة لما يلي:

١ – لأنه لا خلل في سماعه، ولا أدائه.

٢ – اتفاق السلف على قبول أخبار صغار الصحابة كابن عباس وعبدالله بن جعفر وعبدالله بن الزبير والحسن والحسين والنعمان بن بشير ونظرائهم.

وعلى ذلك درج السلف والخلف في إحضارهم الصبيان مجالس السماع.

٣ – قبول السلف شهادة هؤلاء الصبيان فيما سمعوه قبل البلوغ.

س ٢٣٨: ما الدليل على اشتراط الضبط في من تُقبل روايته ؟

ج: دليله: أن من لم يكن وقت السماع ممن يضبط ما حفظه من أجل أن يؤديه على الوجه الأكمل لم تحصل الثقة بقوله، فلا يُقبل خبره وروايته.

س ٢٣٩: ما الدليل على اشتراط العدالة في من تُقبل روايته ؟

ج: دليله: قول الله تعالى: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ﴾ وهذا زجر عن الاعتماد على قول الفاسق.

ثم إن من لا يخاف الله – سبحانه – خوفاً يصرفه عن الكذب: لا تحصل الثقة بقوله.

خبر مجهول الحال:

س ٢٤٠: هل يُقبل خبر مجهول الحال ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يُقبل خبر مجهول الحال في العدالة خاصة دون بقية الشروط. (وهو قول أبي حنيفة ورواية أخرى عن أحمد)

أي: إن كان الراوي مسلماً، مكلفاً، ضابطاً، سالماً من الفسق في الظاهر قُبل خبره.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن النبي ﷺ قبل شهادة الأعرابي برؤية الهلال ولم يعرف منه إلا الإسلام.

ب – أن الصحابة كانوا يقبلون رواية الأعراب والعبيد والنساء لأنهم لم يعرفوهم بفسق.

ج – أنه لو أسلم ثم روى أو شهد:

* فإن قلتم: لا " تقبل " فبعيد؛ نظراً لظهور إسلامه، وعدم وجود ما يُوجب فسقه

* وإن قلتم: " تقبل ": فلا مستند لذلك إلا إسلامه، مع عدم ظهور الفسق منه، فإذا مضى لذلك زمان ونحن لم نعرف منه فسقاً فإن طول مدته في الإسلام أولى أن لا يصلح مستنداً لرد روايته.

د – أنه لو أخبر بطهارة الماء، أو نجاسته، أو أنه على طهارة: قُبل ذلك حتى يصح الائتمام به.

ولو أخبر بأن هذه الجارية المبيعة ملكه، أو أنها خالية عن زوج: قُبل قوله حتى ينبني على ذلك الوطء.

٢ – لا يُقبل خبر مجهول الحال في شروط الراوي الأربعة التي سبق ذكرها. (وهو قول الشافعي ورواية عن أحمد)

فلا بد من التحقق من إسلامه، وتكليفه، وضبطه، وعدالته، ومعرفة سيرته، وكشف سريرته، أو تزكية من عُرِفت عدالته له.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن مستند قبول خبر الواحد الإجماع، والمجمع عليه: قبول رواية العدل ورد خبر الفاسق.

والمجهول الحال ليس بعدل، ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله.

ب – أن " الفسق " مانع كـ " الصبا " و " الكفر " فالشك فيه كالشك في " الصبا " و " الكفر " من غير فرق.

ج – قياس مجهول الحال في العدالة على مجهول الحال في الرواية؛ فكما أن شهادته لا تُقبل فكذلك روايته.

وإن قال أصحاب القول الأول: لا نُسلِّم عدم قبول شهادته في الأموال

فإن شهادته تُقبل، فإنهم لا شك سيسلمون في أن شهادته في العقوبات مردودة، بجامع أن طريق الثقة في الرواية والشهادة واحد، أي: أنه لا بد من التحقق من الشاهد والراوي، وإن اختلفا في بقية الشروط.

د - أن المقلد إذا شك في بلوغ المفتي درجة الاجتهاد: لم يجز له تقليده.

بل قد سلم قال أصحاب القول الأول بأنه لو شك في عدالته وفسقه: لم يجز تقليده.

وليس هناك فرق بين " حكايته عن نفسه اجتهاده " وبين " حكايته خبراً عن غيره ".

هـ - أنه لا تقبل شهادة الفرع ما لم يعين شاهد الأصل، فلماذا يجب تعيينه إن كان قول المجهول مقبولاً؟

س ٢٤١: اعترض أصحاب القول الأول بأنه يجب تعيين شاهد الأصل لأن الحاكم قد يعرفه بفسق فيرد شهادته.. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إذا كان المراد بالعدالة عند أصحاب القول الأول: " الإسلام من غير ظهور فسق " فإن ذلك متحقق دون تتبع واستقراء؛ فلماذا وجب التحقق من حال الشاهد؟

** قالوا: وأما ما استدل به أصحاب القول الأول فيُجاب عنه بما يلي:

١ - أما قبول النبي ﷺ قول الأعرابي: فإن كونه أعرابياً لا يمنع كونه معلوم العدالة عنده: إما بخبر عنه، أو تزكيته ممن عرف حاله، وإما

بوحي، فمن أين لكم أنه كان مجهولا؟

٢ – وأما الصحابة فإنما قبلوا قول أزواج النبي ﷺ وقول من عرفوا حاله ممن هو مشهور العدالة عندهم. وأما من جهلوا حاله فإنهم يردون روايته.

جواب ثان: أن الصحابة رضي الله عنهم لا حاجة لمعرفة ذلك فيهم؛ لأنه مجمع على عدالتهم بتزكية النص لهم بخلاف غيرهم.

٣ – وأما الحديث العهد بالإسلام: فلا يُسلَّم قبول قوله؛ لأنه قد يُسلِم الكاذب ويبقى على طبعه.

وإن سلمنا قبول روايته: فذلك لحداثة إسلامه، وقرب عهده بالإسلام، والغلب في حال مثله أن يحرص على تطبيق جميع تعاليم الإسلام، فيرجح جانب الصدق عنده.

وفرق كبير بين من هو في بداية الإسلام، ومن كان على الإسلام مدة طويلة، وقسا قلبه بطول الألفة.

س ٢٤٢: اعترض أصحاب القول الأول بأن العدالة إذا كانت لأمر باطن، وأصله الخوف، ولا يُشاهد، بل يُستدل عليه بما يغلب على الظن: فأصل ذلك الخوف هو: الإيمان؛ فإنه يدل على الخوف دلالة ظاهرة فيجب علينا الاكتفاء به.. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن المشاهدة والتجربة دلت على أن فساق المسلمين أكثر من عدولهم، فلا نشكك أنفسنا فيما عرفناه يقيناً.

ثم إن أصحاب القول الأول قد سلَّموا بأنه لا يُكتفى بمجرد الإسلام في الشاهد في العقوبات هَلاَّ اكتفي به في شهادة العقوبات، وشاهد الأصل، وحال المفتي، وقلتم بأنه لا بد أن يكون عدلاً، فلماذا اكتفيتم هنا بمجرد ظهور إسلام الراوي في قبول روايته؟

هذا تفريق بين متماثلين دون دليل.

وأما قول العاقد: فهو مقبول لا لكونه مجهولاً، ولكنه مقبول مع ظهور فسقه رخصة من الله – تعالى –؛ وذلك لشدة الحاجة إلى المعاملات.

وأما الخبر عن نجاسة الماء وقلته فغير مقبول.

أمور لا تُشترَط في الراوي:

س ٢٤٣: هل يُشترط في الرواية كون الراوي ذكراً ؟

ج: لا يشترط في الرواية " الذكورية ".

ودليل ذلك: أن الصحابة قبلوا قول عائشة وغيرها من النساء.

س ٢٤٤: هل يُشترط في الرواية كون الراوي مبصراً ؟

ج: لا يشترط في الرواية كون الراوي مبصراً.

ودليل ذلك: أن الصحابة كانوا يروون عن عائشة رضي الله عنها اعتماداً على صوتها، وهم كالضرير في حقها.

س ٢٤٥: هل يُشترط في الرواية كون الراوي فقيهاً ؟

ج: لا يشترط في الرواية كون الراوي فقيهاً.

ويدل على ذلك ما يلي:

١ – قوله ﷺ: " رب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ".

٢ – أن الصحابة كانوا يقبلون خبر الأعرابي الذي لا يروي إلا حديثاً واحداً.

س ٢٤٦: هل يقدح في الرواية كون الراوي عدواً أو قريباً؟

ج: لا يقدح في الرواية كون الراوي عدواً، ولا كونه قريباً، بل يجوز رواية الولد عن والده، والعكس.

ودليل ذلك: أن حكمها عام لا يختص بشخص فيؤثر فيه ذلك، بخلاف الشهادة.

س ٢٤٧: هل يُشترط في الرواية معرفة نسب الراوي ؟

ج: لا يشترط في الرواية معرفة نسب الراوي.

ودليل ذلك: أن حديثه يُقبل ولو لم يكن له نسب، فالجهل بالنسب أولى بالقبول.

س ٢٤٨: ما حكم قبول رواية خبر الراوي الذي اشتبه اسمه باسم رجل مُجَرَّحٍ ؟

ج: لو ذكر اسم شخص وقد اشتبه اسمه باسم آخر قد جُرِّح فإن حديثه لا يُقبل، لاحتمال أن يكون الراوي هو ذلك المجروح.

التزكية والجرح:

* يكفي في مسائل الجرح والتعديل واحد ليس من عادته أن يتساهل في التعديل، أو يبالغ في الجرح.

ودليل ذلك: أن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية، بخلاف الشهادة.

* تُقبل تزكية العبد والمرأة.

ودليل ذلك: القياس على قبول روايتهما، فكما تقبل روايتهما تقبل تزكيتهما، بجامع أن كلاً منهما خبر.

س ٢٤٩: هل يُقبل الجرح دون ذكر سببه؟

ج: اختلف في ذلك على ثلاثة أقوال:

١ - يُقبل.

ودليل ذلك: لأن أسباب الجرح معلومة، فالظاهر أنه لا يجرح إلا بما يعلمه.

٢ - لا يُقبل إلا بذكر السبب.

ودليل ذلك: اختلاف الناس فيما يحصل به الجرح: من فسق الاعتقاد، والتدليس وغيره، فيجب بيانه؛ ليعلم.

٣ - يختلف باختلاف المزكي: فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه: يُكتفى بإطلاقه.

ومن عُرفت عدالته دون بصيرته: فهذا نستفصله ونسأله عن سبب

الجرح والتعديل، فإن ذكر سبباً مُعتبَراً قُبل، وإلا فلا.

س ٢٥٠: ما الحكم فيما لو تعارض الجرح مع التعديل؟

ج: إذا تعارض الجرح والتعديل: قدمنا الجرح.

ودليل ذلك: أنه اطلاع على زيادة خفيت على المُعدِّل.

س ٢٥١: ما الحكم فيما لو زاد عدد المعدِّل على عدد الجارح؟

ج: إن زاد عدد المعدل على الجارح فقد قيل: يُقدَّم التعديل، لكن هذا القول ضعيف.

ودليل ذلك: أن سبب تقديم الجرح هو: زيادة العلم، فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد.

نهاية الجزء الأول

التعديل:

س ٢٥٢: ما هي الأمور التي يحصل بها تعديل الراوي؟

ج: الأمور التي يحصل بها تعديل الراوي هي كما يلي:

١ – أن يُعدَّل الراوي ويُزكَّى بالقول.

٢ – أن يُعدَّل الراوي ويُزكَّى بالرواية عنه.

٣ – أن يُعدَّل الراوي ويُزكَّى بالعمل بخبره.

٤ – أن يُعدَّل الراوي ويُزكَّى بأن يُحكم بشهادته.

س ٢٥٣: ما أعلى مراتب تعديل الراوي؟

ج: أعلاها: تعديل الراوي وتزكيته بالقول الصريح.

وتمام ذلك أن يقول: " هو عدل رضِيٌ " ويبين السبب.

س ٢٥٤: هل تعد رواية الثقة عن الراوي تعديلاً له؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – أن رواية العدل عن غيره تعديل له مطلقاً.

٢ – إن عُرِف من عادة الثقة أو من صريح قوله أنه لا يستجيز الرواية إلا عن العدل كانت الرواية تعديلاً له، وإلا فلا.

وهذا هو القول الصحيح.

ودليل ذلك: أنه ثبت من عادة أكثر الرواة أنهم لو طُلِب منهم تعديل من رووا عنه لسكتوا عن الجواب، فليس في هذا تعديلاً للمروي عنه لا

بالصراحة، ولا بالإشارة.

س ٢٥٥: اعترض أصحاب القول الأول بأن احتمال كون العدل الثقة قد روى الحديث عن فاسق احتمال بعيد؛ وذلك لأنه لو روى عن فاسق كان غاشاً في دين الله عزوجل.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُجاب عن ذلك بجوابين:

١ - لا نُسلم بأن الراوي قد غش في الدين، وذلك لأنه لم يُلزم غيره بالعمل به، بل إن كل ما قاله هو: " سمعت فلاناً يقول كذا "، وقد صدق في قوله.

٢ - يحتمل أن الراوي لم يعرف المروي عنه لا بفسق ولا عدالة، فروى عنه، ثم فوَّض من أراد قبول الخبر إلى أن يبحث عن عدالة المروي عنه.

س ٢٥٦: ما الذي يُشترط حتى يكون العمل بخبر الراوي تعديلاً له؟

ج: يُشترط في ذلك أن يُعلم يقيناً وقطعاً أن العدل الثقة لم يكن له مستند للعمل إلا بروايته عن هذا الراوي.

ويكون حكم ذلك كحكم التعديل بالقول من غير ذكر السبب.

وذلك لأنه لو عمل بذلك الخبر دون أن تثبت عدالته عنده كان ذلك سبباً لتفسيق هذا الثقة.

أما إن لم يُعلم ذلك يقيناً فإنه يُحتمل أنه عمل به احتياطاً، أو أنه عمل بدليل آخر وافق روايته، وحينئذ فلا تكون رواية الثقة عن هذا الراوي

تعديلاً له.

س ٢٥٧ : ما هي مرتبة التزكية بقبول شهادة الراوي؟

ج: قبول شهادة الراوي أقوى من تزكيته بالقول.

س ٢٥٨ : إن لم تُقبل شهادة الراوي فهل يعد ذلك جرحاً له؟

ج: لا تعد جرحاً له.

ودليل ذلك: أنه قد يُتوقَّف في قبول الشهادة لأسباب أخرى غير الجرح، مثل: أن لا يكتمل نصاب الشهادة، أو أن تُرد الشهادة لقرابة أو عداوة أو غير ذلك.

عدالة الصحابة رضي الله عنهم:

س ٢٥٩: هل يجب البحث عن عدالة الصحابة رضي الله عنهم من أجل قبول رواياتهم؟

ج: لا، وذلك لأن عدالتهم معلومة مقطوع بها.

س ٢٦٠: اذكر بعض الأدلة الدالة على عدالة الصحابة رضي الله عنهم؟

ج: من ذلك:

١ – قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾.

٢ – قوله سبحانه: ﴿لَّقَدْ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

٣ – قوله جل جلاله: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾.

٤ – قول الرسول ﷺ: " خير الناس قرني ".

٥ – قوله ﷺ: " إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصهاراً وأنصاراً).

ولا تعديل أصح من تعديل علام الغيوب سبحانه وتعالى وتعديل رسوله ﷺ.

٦ – ما اشتهر وتواتر من حالهم في طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ وبذل الأرواح في سبيل ذلك يكفي في القطع بعدالتهم.

* وهذا يتناول كل من يقع عليه اسم " الصحابي ".

س ٢٦١: ما هو تعرف الصحابي اصطلاحاً؟

ج: هو: كل من صحب النبي ﷺ ولو ساعة ورآه مع الإيمان به.

س ٢٦٢: ما هي طرق معرفة الصحابي؟

ج: من ذلك:

١ – أن يُخبر عن ذلك بنفسه.

٢ – أن يُخبر غيره أنه صحب النبي ﷺ.

س ٢٦٣: اعترض بعضهم بأن إخبار الصحابي عن نفسه أنه صحب النبي ﷺ تعد شهادة لنفسه فكيف تُقبَل؟.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: أن ذلك الخبر هو خبر عن نفسه بما يترتب عليه حكم شرعي يُوجب العمل به، ولا يلحق غيره مضرة، ولا يُوجب تهمة فهو كرواية الصحابي عن النبي ﷺ.

فكما أننا نقبل روايته عن النبي ﷺ دون اتهامه بالكذب، فكذلك نقبل قوله عن نفسه دون اتهامه بالكذب ولا فرق.

رواية المحدود في القذف:

س ٢٦٤: هل تُرد رواية المحدود في القذف؟

ج: إن كان الراوي قد أخرج القول بالقذف مخرج الشهادة فقال: (أشهد أن فلاناً كذا وكذا) فلا تُرد روايته، وذلك لأن نقصان العدد ليس من فعله.

ولهذا قُبِلت رواية أبي بكرة ﷺ بالاتفاق، مع أنه محدود في القذف.

أما إن كان بغير لفظ الشهادة فلا تُقبل روايته حتى يتوب.

كيفية الرواية:

س ٢٦٥: بين كيفية ألفاظ الرواية بالنسبة لغير الصحابي؟

ج: ألفاظ الرواية بالنسبة لغير الصحابي على أربع مراتب:

١ – قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار ليروى عنه – وهي أعلى المراتب –.

والصيغة التي يُحدِّث بها الراوي في هذه المرتبة هي أن يقول: " حدثني " و " أخبرني " و " قال فلان " و " سمعته يقول ".

٢ – أن يقرأ الراوي على الشيخ، فيقول الشيخ: نعم، أو يسكت.

والصيغة التي يُحدِّث بها الراوي في هذه المرتبة هي أن يقول: " أنبأنا " و " حدثنا " فلان قراءة عليه.

٣ – الإجازة.

وهي أن يقول الشيخ: " أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني، أو ما صح عندك من مسموعاتي ".

٤ – المناولة.

وهي أن يقول الشيخ: " خذ هذا الكتاب فاروه عني ".

* تذكير: تقدم في السؤال رقم: (٢٠٢) بيان كيفية ألفاظ الصحابة رضي الله عنهم في نقل الأخبار عن رسول الله ﷺ.

س ٢٦٦: هل اتفق العلماء على المرتبة الثانية من مراتب الرواية بالنسبة

لغير الصحابي؟

ج: لا؛ فقد خالف بعض الظاهرية فلم يعملوا بهذه الرتبة.

لكن الصحيح هو وجوب العمل بها، ويؤيد ذلك ما يلي:

١ – أنه لو لم يكن ما قرأه الراوي صحيحاً لما سكت الشيخ.

وهذا بعد التحقق من أنه لا يوجد لدى الشيخ أي مانع من الإنكار على الراوي إذا أخطأ في القراءة: من غفلة أو إكراه أو نحو ذلك.

س ٢٦٧: إذا قال الراوي الذي قرأ على الشيخ: " أخبرنا فلان " أو قال: " حدثنا فلان " دون أن يقيده بلفظ: " قراءة عليه " فهل يجوز ذلك؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يجوز ذلك.

ودليل ذلك: القياس، فكما لا يجوز لهذا الراوي أن يقول: " سمعت من فلان " فكذلك لا يجوز أن يقول: " أخبرنا " أو " حدثنا " دون تقييد بجامع أن كلاً من العبارتين تُشعِر بالسماع وأن الشيخ هو القارئ وهذا كذب مخالف للواقع.

٢ – يجوز مطلقاً. (وهو قول أكثر الفقهاء)

ودليل ذلك: أن سكوت الشيخ إقرار وهو كقوله: " نعم "، والجواب بـ " نعم " كالخبر، ويدل على ذلك ثبوت أحكام الإقرار به.

ولهذا له أن يقول: أشهدني على نفسه.

س ٢٦٨: إذا قال الشيخ: " أخبرنا " أو " حدثنا " فهل يجوز للراوي عنه إبدال إحدى اللفظتين بالأخرى؟

ج: اختلف في ذلك على قولين: المنع، والإباحة.

س ٢٦٩: إذا قال الشيخ: " أخبرنا " أو " حدثنا " فهل يجوز للراوي عنه أن يُبدل ذلك بلفظ: " سمعت "؟

ج: قيل: لا يجوز ذلك.

ودليل ذلك: أنه يُشعر بالنطق، وذلك كذب.

ويستثنى من ذلك: إذا عُلِم بصريح قوله أو بقرينة حاله أنه يعني بقوله: " سمعت فلاناً " القراءة على الشيخ.

س ٢٧٠: ما هي العلاقة بين " الإجازة " و " المناولة "؟

ج: " المناولة " كـ " الإجازة "؛ لأن مجرد المناولة دون أن يقول الشيخ: " اروه عني " لم تجز الرواية، أما لو اقتصر الشيخ على اللفظ وحده فقال: " اروه عني " لكان كافياً وجازت به الرواية

س ٢٧١: ما هي العلاقة بين " الإجازة " و " المناولة "؟

ج: كلاهما تجوز الرواية به، فللراوي أن يقول: " حدثني أو أخبرني إجازة ".

س ٢٧٢: هل يجوز للراوي أن يقول: " حدثنا " أو " أخبرنا " دون أن يقول: " إجازة "؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يجوز له ذلك.

٢ – لا يجوز له ذلك.

** قالوا: ومما يدل على فساد القول الأول أنه يُشعر بأن الراوي قد سمِع ما رواه من الشيخ، وذلك كذب مخالف للواقع.

س ٢٧٣: هل اتفق العلماء على جواز الرواية بالمناولة والإجازة؟

ج: خالف في ذلك أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله فقالا بعدم الجواز.

لكن ما قالا به غير صحيح، ويدل على ذلك ما يلي:

أ – أن المقصود من الإخبار هو: معرفة صحة الخبر لا عين الطريق.

ب – القياس، فإن الشيخ – وهو: المجيز – إذا قال للراوي – وهو: المجاز –: " هذا كتاب مسموعي فاروه عني " كان ذلك بمنزلة ما إذا قرأ الراوي على الشيخ وهو ساكت ولا فرق بجامع أن الشيخ فيهما لم يتكلم بما في داخل الكتاب ومسموعاته.

س ٢٧٤: إذا قال الشيخ: " هذا سماعي " ولم يقل: " اروه عني " فهل تجوز الرواية عنه؟

ج: لا يجوز ذلك، ومما يدل على ذلك ما يلي:

أ – أن الشيخ لم يأذن بذلك، فلعله لا يُجوِّز الرواية لخلل يعرفه.

ب – القياس، فإن الشاهد لو قال: " عندي شهادة بكذا " ولم يقل: "

أذنت لك أن تشهد على شهادتي " لم يجز أن يشهد بها، فكـذلك الروايـة؛ فإنه إذا قال الشيخ: " هـذا مسـموعي " ولم يقـل: " اروه عنـي " فإنـه لا يجوز أن يروي هذا الكتاب ولا فرق.

ج – أن الإنسان قد يتساهل في الكلام، ولكن عند الجزم به يتوقف.

إذا وجد سماعه بخط يوثق به:

س ٢٧٥: إذا وجد الشخص شيئاً مكتوباً بخط الشيخ فهل له أن يرويه عنه؟

ج: لا يجوز له ذلك.

لكن له أن يقول: وجدت بخط فلان.

س ٢٧٦: إذا قال العدل: " هذه نسخة من صحيح البخاري " فهل للراوي أن يرويها عنه؟

ج: لا يجوز له ذلك.

س ٢٧٧: إذا قال العدل: " هذه نسخة من صحيح البخاري " فهل يلزم من سمعه أن يعمل بما فيها؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - لا يجوز له العمل أن يعمل بما لم يسمعه من الحديث.

٢ - إن كان السامع مقلداً فليس له العمل به؛ لأن فرضه التقليد.

أما إن كان السامع مجتهداً فإنه يلزمه العمل بما فيها.

ومما يدل على ذلك ما يلي:

أ - أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد، وكان الناس يعتمدون عليها بشهادة حاملها بصحتها، دون أن يسمعها كل واحد منه.

ب - أنه يغلب على الظن صدق العدل الثقة فيما قال، وتسكن النفس إلى قوله لعدم وجود المانع من ذلك، فوجب العمل بما جاء في النسخة.

س ٢٧٨: إذا وجد الراوي سماعه بخط يوثق به لكنه لم يقطع بسماعه فهل يجوز له أن يرويه؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يجوز له ذلك. (وهو قول أبي حنيفة)

ودليل ذلك: القياس على الشهادة؛ فكما لا يجوز أداء الشهادة بالاعتماد على الخط فكذلك لا تجوز الرواية بالاعتماد على خط لم يقطع بسماعه.

٢ – يجوز له له أن يرويه وإن لم يذكر سماعه إذا غلب على ظنه أنه سمعه. (وهو قول الحنابلة وبه قال الشافعي)

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – ما سبق ذكره من اعتماد الصحابة رضي الله عنهم على كتب النبي ﷺ. (راجع جواب السؤال السابق)

ب – أن الرواية قد بُني أمرها على حسن الظن وغلبته بناء على دليل، وقد وجد ذلك.

** قالوا: وأما ما استدل به أصحاب القول الأول فغير مُسَلَّمٍ حيث إنه قد روي عن الإمام أحمد جواز الشهادة بالاعتماد على الخط إذا عُرِف.

فإن قيل: روي عن الإمام أحمد رواية أخرى تفيد المنع؛ فإنه يُقال في الجواب عن القياس على الشهادة بـ: أنه قياس فاسد، حيث إنه يُعتبر في الشهادة من الاحتياط والتأكد ما لا يُعتبر مثله في الرواية.

إذا شك في سماع حديث من شيخه:

س ٢٧٩: إذا شك الراوي في سماع حديث من شيخه فهل يجوز له أن يرويه؟

ج: لا يجوز له ذلك.

ويدل على ذلك: أن روايته لهذا الحديث عن الشيخ تعد شهادة منه على شيخه، ولا يجوز له أن يشهد بما لم يعلم.

س ٢٨٠: إذا شك الراوي في حديث من سماعه والتبس عليه فهل يجوز له أن يرويه؟

ج: لا يجوز له ذلك.

ويدل على ذلك: أن روايته لهذا الحديث عن الشيخ تعد شهادة منه على شيخه، ولا يجوز له أن يشهد بما لم يعلم.

س ٢٨١: إذا غلب على ظن الراوي في حديث أنه من مسموعاته فهل يجوز له أن يرويه؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يجوز له ذلك؛ عملاً بغلبة الظن.

٢ - لا يجوز له ذلك.

ودليل ذلك: أنه يمكن اعتبار العلم بما يرويه، فلا يجوز أن يرويه مع الشك كالشهادة.

إذا أنكر الشيخُ الحديثَ:

س ٢٨٢: إذا أنكر الشيخ خبراً فقال: " لست أذكره " فهل يقدح ذلك في قبول الخبر؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يقدح ذلك في قبول الخبر. (وهو قول الكرخي)

ودليل ذلك: القياس على الشهادة؛ فإن شاهد الأصل لو قال: " لا أذكر شيئاً " لم يجز للحاكم أن يعمل بشهادة الفرع، وكذلك هنا في الرواية.

٢ – لا يقدح ذلك في قبول الخبر. (وهو قول أحمد ومالك والشافعي وأكثر المتكلمين)

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول ليس بصحيح لما يلي:

أ – أن الراوي عدل جازم بالرواية، فلا نكذبه مع إمكان تصديقه، والشيخ لم يكذبه، بل قال: " لست أذكره ".

ب – أن النسيان غالب على الإنسان، وليس هناك محدث يحفظ جميع حديثه.

ج – أن الشهادة تختلف عن الرواية في أمور كثيرة، ومنها: أنه لا تُسمع شهادة الفرع مع القدرة على شهادة الأصل، والرواية بخلاف ذلك حيث إن رواية الفرع تُسمع وتُقبل ويُعمل بها مع القدرة على رواية الأصل – وهو الشيخ –.

ومما يدل على ذلك أن الواحد من الصحابة رضي الله عنهم كان يروي عن الآخر مع القدرة على مراجعة النبي ﷺ، ومن أمثلة ذلك:

١ – أن النبي ﷺ كان يبعث رسله إلى القبائل، فيخبرون المسلمين بأحكام الدين، وكانت القبائل تقبل منهم ويلزم أهلها أنفسهم بالعمل بما أخذوه عن رسل النبي ﷺ، ولا يرجعون إلى النبي ﷺ مع قدرتهم على مراجعته ﷺ.

٢ – أن أهل قباء تحولوا إلى القبلة بقول واحد من غير مراجعة النبي ﷺ مع قدرتهم على ذلك.

٣ – أن أبا طلحة وأصحابه قبلوا خبر الواحد في تحريم الخمر من غير مراجعة.

٤ – ما رواه ربيعة بن عبدالرحمن عن سهل عن أبيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد، لكن نسيه (سهل) بعد ذلك، فكان يقول بعد ذلك: " حدثني ربيعة عني أني حدثته " فلا ينكر ذلك أحد من التابعين.

انفراد الثقة بزيادة في الحديث:

س ٢٨٣: ما حكم انفراد الثقة بزيادة في الحديث؟

ج: انفراد الثقة بزيادة في الحديث مقبول، سواء كانت لفظاً أو معنى.

ومما يدل على ذلك ما يلي:

أ – أنه لو انفرد بحديث لقُبِل، فكذلك إذا انفرد بزيادة.

ب – أنه لا يمتنع أن ينفرد بحفظ تلك الزيادة، ويؤيد ذلك ما يلي:

١ – من المحتمل أن يكون النبي ﷺ ذكر ذلك الحديث في مجلسين وذكر الزيادة في أحدهما، ولم يكون من روى الحديث ناقصاً حاضراً ذلك المجلس.

٢ – من المحتمل أن يكون راوي الحديث ناقصاً قد دخل في أثناء المجلس.

٣ – من المحتمل أن يعرض لراوي الحديث ناقصاً في أثناء الحديث ما يزعجه، أو يشغله عن الإصغاء.

٤ – من المحتمل أن يعرض لراوي الحديث ناقصاً ما يحمله على أن يغادر المجلس قبل تمامه.

٥ – من المحتمل أن يكون هذا الراوي قد سمع الحديث بتمامه لكنه نسي الزيادة.

ج – ومما يدل على قبول الخير الذي انفرد فيه الثقة بزيادة: أن الراوي

للزيادة عدل جازم بالرواية، فلا نكذبه مع إمكان تصديقه.

س ٢٨٤: ما الحكم إذا علمنا أن جماعة سمعوا حديثاً في مجلس واحد، وزاد بعضهم زيادة في الحديث دون الآخرين ؟

ج: قال أبو الخطاب: يقدم قول الأكثرين وذوي الضبط.

س ٢٨٥: ما الحكم إذا تساوى راوي الحديث الناقص مع راوي الحديث التام في حفظهما وضبطهما وعدالتهما وغير ذلك من شروط الراوي ؟

ج: يُقدَّم قول المثبت.

وقال القاضي: إن تساويا فعلى روايتين.

رواية الحديث بالمعنى:

س ٢٨٦: ما حكم رواية الحديث بالمعنى ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا تجوز رواية الحديث بالمعنى. (وهو قول بعض أصحاب الحديث)

ودليل ذلك قول النبي ﷺ: " نضَّر الله امرءاً سمع مقالتي فأدَّاها كما سمعها فرُبَّ مبلَّغ أوعى من سامع ".

٢ – تجوز رواية الحديث بالمعنى لكن بشروط.

ومما يدل على ذلك ما يلي:

أ – الإجماع على جواز شرح الحديث للعجم بلسانهم، فإذا جاز إبدال كلمة عربية بأعجمية ترادفها: فبعربية أولى.

ب – أن سفراء النبي ﷺ كانوا يبلغون العجم أوامره بلغتهم.

ج – أننا نعلم أنه لا يتعبُّد باللفظ وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق.

د – أن الخطب المتحدة والوقائع رواها الصحابة بألفاظ مختلفة.

هـ – أن الشهادة آكد من الرواية، ولو سمع الشاهد شاهداً يشهد بالعجمية جاز أن يشهد شهادته بالعربية.

و – كما أنه تجوز الرواية عن غير النبي ﷺ بالمعنى فكذلك عنه؛ وذلك لأن الكذب فيهما حرام.

** قالوا: وأما ما استدل به أصحاب القول الأول فإنه في الحقيقة حجة

لنا لا لهم، وذلك لأن النبي ﷺ ذكر علة المنع من رواية الحديث بالمعنى وهي: اختلاف الناس في الفقه والفهم، ونحن لا نجوزه لغير من يفهم. وهناك جواب آخر وهو: أن من روى بالمعنى فقد روى كما سمع، ولهذا لا يعد ما رواه كذباً.

س ٢٨٧: ما هي شروط رواية الحديث بالمعنى عند من أجاز ذلك ؟

ج: اشتُرِط لذلك شروط أربعة، وهي:

١ – أن يكون الراوي عالماً بدلالات الألفاظ حتى يستطيع التفريق بين اللفظ المحتمل وغير المحتمل، وبين الظاهر والأظهر، وبين العام والأعم.

٢ – أن يُبدل الراوي العالم بدلالات الألفاظ اللفظ بلفظ آخر لم يختلف الناس في كونه مرادفاً للفظ الأول، مثل: " القعود والجلوس "، و " الصب والإراقة "، و " الحظر والتحريم "، و " المعرفة والعَلَم "، وسائر ما لا يُشك فيه ويتفاوت فيه الاستنباط والفهم بين الناس.

٣ – أن يقطع الراوي العالم بدلالات الألفاظ بفهم المعنى، ولا يجوز له الاستبدال فيما فِهمَهُ بنظر واستنباط واستدلال مختلف فيه.

٤ – أن يكون الراوي عالماً بصيغ الخطابات ودقائق الألفاظ.

س ٢٨٨: هل يجوز إبدال اللفظ بلفظ أظهر منه ؟ ولماذا؟

ج: قال أبو الخطاب: لايجوز أن يبدل لفظاً بأظهر منه؛ لأن الشارع ربما قصد إيصال الحكم باللفظ الجلي تارة، وبالخفي أخرى.

مراسيل الصحابة رضي الله عنهم:

س ٢٨٩: ما حكم مراسيل الصحابة؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا تُقبل مراسيل الصحابة إلا بشرط، وهو: أن يُعرف بقول الصحابي الصريح أو بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي.

ودليل ذلك: أنه قد يروي عمن لم تثبت صحبته.

٢ – مراسيل الصحابة مقبولة. (الجمهور)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن الأمة اتفقت على قبول رواية ابن عباس ونظرائه من اصاغر الصحابة مع إكثارهم، هذا مع أن أكثر روايتهم عن النبي ﷺ مراسيل، قال البراء بن عازب ﷺ: " ما كل ما حدثناكم به عن رسول الله ﷺ سمعناه منه غير أنا لا نكذب".

ب – أن كثيراً من الصحابة كان يروي الحديث، فإذا سئل عنه قال: " حدثني به فلان " كأبي هريرة وابن عباس وغيرهما.

ج – أن الظاهر من حال الصحابة رضي الله عنهم أنهم لا يروون إلا عن صحابي، والصحابة معلومة عدالتهم، فإن رووا عن غير صحابي فإنهم لا يروون إلا عمن علموا عدالته.

والرواية عن غير عدل: وهم بعيد لا يلتفت إليه ولا يعول عليه.

مراسيل غير الصحابة:

س ٢٩٠: ما المراد بمراسيل غير الصحابة؟

ج: هي أن يقول من لم يعاصر النبي ﷺ: (قال النبي ﷺ)، أو أن يقول: (قال أبو هريرة ﷺ) من لم يدركه.

س ٢٩١: ما حكم مراسيل غير الصحابة؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – غير مقبولة. (وهو قول الشافعي وبعض أهل الحديث وأهل الظاهر وهو رواية في المذهب)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أنه لو ذكر شيخه، ولم يُعَدِّلهُ وبقي مجهولاً عندنا: لم نقبله، فإذا لم يُسمِّه فالجهل به أتم؛ لأن من لا يُعرف عينه كيف تعرف عدالته؟

ب – أن شهادة الفرع لا تقبل ما لم يعين شاهد الأصل، فكذا الرواية.

والشهادة والرواية وإن افترقا في بعض التعبدات إلا أنهما متفقان في هذا المعنى، وهو: أن شاهد الفرع لا تقبل شهادته إلا إذا عين شاهد الأصل. كما أن كلاً من المجروح ومجهول الحال لا تُقبل شهادته ولا روايته.

٢ – مقبولة. (وهو قول مالك وأبي حنيفة وجماعة من المتكلمين وهو رواية في المذهب اختارها القاضي)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن الظاهر من العدل الثقة أنه لا يستجيز أن يخبر عن النبي ﷺ بقول ويجزم به إلا بعد أن يعلم ثقة ناقله وعدالته.

ولا يحل له إلزام الناس عبادة، أو تحليل حرام، أو تحريم مباح بأمر مشكوك فيه.

لذا يظهر أن عدالته مستقرة عنده فهو بمنزلة قوله: (أخبرني فلان وهو ثقة عدل).

ب – أن من عادة الراوي العدل أنه لو شك في الحديث فإنه يذكر من حدثه لتكون العهدة على ذلك الشيخ، فيتحمل ذلك الشيخ ما حدَّث به، أما الراوي فيؤدي ما عليه، وهو قوله: (حدثني به ذلك الشيخ).

ويؤيد هذا قول إبراهيم النخعي: " إذا رويت عن عبدالله وأسندت: فقد حدثني واحد، وإذا أرسلت: فقد حدثني جماعة عنه ".

** قالوا: وأما استدلال أصحاب القول الأول بأن (رواية الراوي عن شخص لم يسمه لا يكون تعديلاً له، وغير العدل لا تقبل روايته) فغير مسلَّم، بل وقع فيه خلاف بين العلماء. وقد روي عن الإمام أحمد في ذلك روايتان تفيد إحداهما بأن الرواية تعديل للمروي عنه، والأخرى تفيد عكس ذلك.

** وأما قياس الرواية على الشهادة فغير صحيح وذلك لاختلافهما في أمور كثيرة منها: أن الشهادة تجب باللفظ، وفي نفس المجلس، و ويشترط

لها العدد، والذكورية، والحرية عندهم، والعجز عن شهود الأصل، وأنه لايجوز لشهود الفرع الشهادة حتى تحملهم إياها شهود الأصل فيقولوا: " اشهدوا على شهادتنا "..

والرواية لا يُشترط فيها ذلك، فجاز اختلافهما في هذا الحكم أيضاً.

خبر الواحد فيما تعم به البلوى:

س ٢٩٢: هل يُقبَل خبر الواحد فيما تعم به البلوى؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – غير مقبول. (وهو قول أكثر الحنفية)

ودليل ذلك: أن ما تعم به البلوى كخروج النجاسة من السبيلين يوجد كثيراً، وتنتقض به الطهارة: فلا يحل للنبي ﷺ أن لا يشيع حكمه؛ لأن ذلك يؤدي إلى إخفاء الشريعة، وإبطال صلاة الخلق، فيجب نشره والإشاعة فيه، ثم تتوفر الدواعي على نقله، فكيف يخفى حكمه وتقف روايته على الواحد؟

٢ – مقبول. (وهو قول الجمهور)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن الصحابة رضي الله عنهم قبلوا خبر عائشة في الغسل من الجماع بدون الإنزال، وخبر رافع بن خديج في المخابرة.

ب – ولأن الراوي عدل جازم بالرواية، وصدقه ممكن، فلا يجوز تكذيبه مع إمكان تصديقه.

ج – ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس، والقياس مستنبط من الخبر. فلأن يثبت بالخبر الذي هو أصل أولى.

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول من إنكار العمل بخبر

الواحد فيما تعم به البلوى يبطل بـ " الوتر " و " القهقهة " و " خروج النجاسة من غير السبيل " و " تثنية الإقامة " فإنه مما تعم به البلوى، ومع ذلك فقد أثبته أصحاب القول الأول مع أنه ثبت بخبر الواحد !

** وما قالوه من أنه يجب على النبي ﷺ أن يشيع حكم ما تعم به البلوى غير صحيح إذ لم يكلف الله تعالى رسوله ﷺ إشاعة جميع الأحكام بل كلفه إشاعة البعض، ورد الخلق في البعض إلى خبر الواحد، وذلك كما ردهم إلى القياس في قاعدة الربا مع أنه كان يسهل عليه أن يقول: (لا تبيعوا المكيل بالمكيل والمطعوم بالمطعوم) حتى يستغنى عن الاستنباط من الأشياء الستة، فقياساً على ذلك يجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما تقتضي مصلحة الخلق أن يردوا فيه إلى خبر الواحد.

خبر الواحد في الحدود وما يسقط الشبهات:

س ٢٩٣: هل يُقبل خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يُقبل. (قولٌ حُكي عن الكرخي)

ودليل ذلك: أن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن، فيكون ذلط شبهة فلا يُقبل؛ لقوله ﷺ: " ادرؤوا الحدود بالشبهات ".

٢ – يُقبل.

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول غير صحيح لما يلي:

أ – أن الحدود حكم شرعي يثبت بالشهادة، فيقبل فيه خبر الواحد كسائر الأحكام.

ب – ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد: فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى.

ج – وما ذكروه (من أن خبر الواحد مظنون مما يصيِّر الأمر فيه شبهة) يبطل الشهادة والقياس فإنهما مظنونان ومع ذلك يُقبلان في الحدود.

خبر الواحد فيما يخالف القياس:

س ٢٩٤: هل يُقبل خبر الواحد إذا خالف القياس؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ – يقدم القياس على خبر الواحد. (وهو قول مالك)

٢ – إذا خالف خبر الواحد الأصول أو معنى الأصول لم يُحتج به. (وهو قول أبي حنيفة)

٣ – يُقبل خبر الواحد فيما خالف القياس.

** قالوا: وما ذكره المخالفون فاسد لما يلي:

أ – أن معاذاً قدم الكتاب والسنة على الاجتهاد فصوبه النبي ﷺ.

ب – أننا قد عرفنا من الصحابة رضي الله عنهم في مجاري اجتهاداتهم أنهم كانوا يأخذون بالقياس عند عدم النص.

ولذلك قدم عمر ﷺ حديث حمل بن مالك في غرة الجنين.

وكان يفاضل بين ديات الأصابع ويقسمها على قدر منافعها، فلما روي عن النبي ﷺ أنه قال: " في كل أصبع عشر من الإبل " رجع عنه إلى الخبر، وكان ذلك بمحضر من الصحابة.

ج – ولأن قول النبي ﷺ كلام المعصوم وقوله، والقياس استنباط الراوي، وكلام المعصوم أبلغ في إثارة غلبة الظن.

د – ثم إن أصحاب أبي حنيفة قد بان تناقض مذهبهم في أمثلة كثيرة

قدموا فيها خبر الواحد على القياس، ومن ذلك: أنهم أوجبوا الوضوء بالنبيذ في السفر دون الحضر، وأبطلوا الوضوء بسبب القهقهة داخل الصلاة دون خارجها، وحكموا في القسامة بخلاف القياس، وهذا مخالف للأصول.

الأصل الثالث: الإجماع:

س ٢٩٥: ما معنى الإجماع لغة؟

ج: الإجماع لغة: الاتفاق، يقال: " أجمعت الجماعة على كذا ": إذا اتفقوا عليه.

ويطلق بإزاء تصميم العزم، يقال: " أجمع فلان رأيه على كذا ": إذا صمم عزمه عليه.

قال الله تعالى: ﴿ فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَآءَكُمْ ﴾.

س ٢٩٦: ما معنى الإجماع شرعاً؟

ج: الإجماع شرعاً: اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين.

س ٢٩٧: هل الإجماع متصوَّرٌ وممكن؟

ج: الإجماع متصوَّر وممكن.

ومما يدل على ذلك ما يلي:

أ – أن الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس، وسائر أركان الإسلام.

ب – أنه كيف يمتنع تصوره؛ والأمة كلها متعبَّدة بالنصوص والأدلة القواطع، ومعرضون للعقاب بمخالفتها؟

ج – كما لا يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب: لا يمتنع اتفاقهم على أمر

من أمور الدين.

د – إذا جاز اتفاق اليهود – مع كثرتهم – على باطل: فلِمَ لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه؟

س ٢٩٨: كيف يُعرف الإجماع؟

ج: يُعرف الإجماع بطريقين:

١ – الإخبار.

٢ – المشافهة.

فإن الذين يعتبر قولهم في الإجماع هم العلماء المجتهدون، وهم مشهورون معروفون فيمكن تَعرُّف أقوالهم من الآفاق.

س ٢٩٩: هل يصلح الإجماع لأن يكون حجة تثبت به الأحكام الشرعية؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – ليس بحجة. (وهو قول النظّام)

٢ – حجة قاطعة. (الجمهور)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – قول الله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾.

وهذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين ويُحرِّم مخالفتهم.

ب – قول النبي ﷺ: " لا تجتمع أمتي على ضلالة ". وروي: " لا تجتمع على خطأ ".

ج – قول النبي ﷺ: " ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن، وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح ".

د – قول النبي ﷺ: " من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه ".

هـ – قول النبي ﷺ: " من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية ".

و – قول النبي ﷺ: " عليكم بالسواد الأعظم ".

ز – قول النبي ﷺ: " ثلاث لا يُغل عليهن قلب المسلم: إخلاص العمل لله، والمناصحة لولاة الأمر، ولزوم جماعة المسلمين ".

ح – قول النبي ﷺ: " من شذَّ شذَّ في النار ".

ط – قول النبي ﷺ: " لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله ".

ي – قول النبي ﷺ: " من أراد بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة، فإن الشيطان مع الواحد، وهو من الإثنين أبعد ".

وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة في الصحابة والتابعين لم ينكرها أحد من السلف والخلف.

س ٣٠٠: كيف دلَّت الأحاديث السابقة على حجية الإجماع ؟

ج: دلت على ذلك من طريق ثلاثة:

١ – أنها وإن لم تتواتر آحادها إلا أنه حصل لنا بمجموعها العلم الضروري أن النبي ﷺ عظَّم شأن هذه الأمة، وبيَّن عصمتها عن الخطأ.

ولذلك أمثلة كثيرة من الواقع، ومنها:

أننا نجد أنفسنا مضطرين إلى تصديق شجاعة علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وسخاء حاتم، وعلم عائشة رضي الله عنها، وإن لم يكن آحاد الأخبار فيها متواتراً، بل من الممكن على كل واحد منها الكذب لو جرَّدنا النظر إليه، لكن من غير الممكن احتمال وقوع الكذب لو نظرنا إلى مجموع تلك الأخبار.

فكذلك تلك الأحاديث لو نظرنا إلى كل حديث بمفرده لم يُفد عصمة الأمة عن الخطأ، لكن لما نظرنا إليها جميعاً حصل بمجموعها العلم الضروري بأن الأمة معصومة عن الخطأ.

٢ – ومن وجه آخر: أن هذه الأحاديث التي ثبتت بطريق الآحاد لم تزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع، ولا يُظهر فيه أحد خلافا إلى زمن النظام، ويستحيل في العادة المطَّردة توافق الأمم في أعصار متكررة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع، وتفاوت المذاهب في الرد والقبول، ولذلك لا يخلو حكم ثبت بأخبار الآحاد عن خلاف مخالف، وإبداء تردد فيه.

٣ – ومن وجه ثالث: أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلا مقطوعاً به، وهو: الإجماع الذي يحكم على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، ويستحيل في العادة التسليم لخبر يرفعون به الكتاب المقطوع به إلا إذا كان مستنداً إلى مستند مقطوع به، أما رفع المقطوع بما ليس بمقطوع فليس معلوماً حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل: كيف ترفعون الكتاب القاطع بإجماع مستنده إلى خبر غير معلوم الصحة؟ وكيف يغفل عن هذا السؤال جميع الأمة إلى أن أتى زمن النظام فاختص النظام لوحده بالتنبه له؟!

س ٣٠١: اعترض أصحاب القول الأول على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ بستة اعتراضات، فقالوا:

١ – أن الله عزوجل إنما توعَّد على مشاقة الرسول ﷺ وترك اتباع سبيل المؤمنين معاً، وليس على ترك اتباع سبيل المؤمنين لوحده.

٢ – أن الله سبحانه وتعالى توعَّد على ترك اتباع سبيل المؤمنين بشرط مشاقة الرسول ﷺ، فإن لم توجد مشاقة الرسول ﷺ لم يكن هناك توعُّد.

٣ – أن الله تعالى إنما توعَّد تارك سبيلهم إذا اتضح له الحق فيه؛ ويؤيد ذلك قوله سبحانه: ﴿ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ ﴾، والحق في هذه المسألة من جملة الهدى فيدخل فيها.

٤ – أنه يُحتمل أنه توعَّد على ترك سبيلهم فيما صاروا به مؤمنين.

٥ – أنه يُحتمل أنه أراد بالمؤمنين جميع الأمة إلى قيام الساعة، فلا يحصل الإجماع بقول أهل عصر من العصور، وبما أن المخالف من جملة المؤمنين فلا يكون تاركاً لاتباع سبيلهم جميعهم.

٦ – أنه لو قُدِّرَ أن الله سبحانه وتعالى لم يُرِد شيئاً مما تقدم في الاعتراضات السابقة إلا أن الاحتمال لا زال قائماً، والإجماع لا يثبت بالظن..فكيف يُجاب عن هذه الاعتراضات ؟

ج: يُجاب عن ذلك كما يلي:

١ – الجواب عن الاعتراض الأول: أن التوعد على الشيئين يقتضي أن يكون الوعيد على كل واحد منهما منفرداً أو بهما معاً.

ولا يجوز أن يكون لاحقاً بأحدهما دون الآخر وذلك كقول القائل: (من زنى أوشرب ماء: عُوقب) وهذا لا يدخل في القسم الثاني، لأن مشاقة الرسول ﷺ بمفردها تثبت بها العقوبة فثبت أنه من القسم الأول وهو: أن يكون الوعيد على كل منهما منفرداً.

٢ – الجواب عن الاعتراض الثاني: أنه لا يصح؛ فإنه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقاً ولم يُقيَّد بشرط: مشاقة الرسول ﷺ.

٣ – الجواب عن الاعتراض الثالث: إن تبين الهدى ليس بشرط بإلحاق الوعيد على مشاقة الرسول ﷺ، بدليل: أن من تبين صدق النبي ﷺ وحاد عنه فإنه يوصف بالمشاقة، وإن كان جاهلاً بالفروع غير متبين لها، وإذا لم

يكن تبين الهدى شرطاً في المشاقة مع أنه مذكور معه فإنه لا يكون شرطاً في لحوق الوعيد بترك اتباع سبيل المؤمنين من باب أولى؛ لأن ذكر تبين الهدى لم يُذكر مع ترك اتباع سبيل المؤمنين.

٤ – الجواب عن الاعتراض الرابع والخامس: أنهما مجرد تأويل لا دليل عليه.

٥ – الجواب عن الاعتراض السادس: إن مطلق الاحتمال لا يؤثر في الإجماع من حيث كونه من الأدلة الأصلية؛ إذ ما من باب إلا ويتطرق إليه الاحتمال؛ فإن النص يحتمل أن يكون منسوخاً، والعام يحتمل أن يكون مخصوصاً، ومع وجود هذه الاحتمالات ونحوها إلا أن ذلك لم يمنع من كونه من الأصول، فكذا ها هنا.

س ٣٠٢: بماذا عرَّف النظَّام " الإجماع "؟ ولماذا؟

ج: قال في تعريفه: " هو: كل قول قامت حجته ".

وقد عرَّفه بذلك ليدفع عن نفسه شناعة قوله بأن الإجماع – حسب ما عرَّفه به الجمهور من العلماء – ليس بحجة.

وما ذكره من تعريف مخالف للغة والعُرف.

بلوغ أهل الإجماع حد التواتر:

س ٣٠٣: هل يُشترط في أهل الإجماع بلوغ حد التواتر؟

ج: لا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر.

لأن الحجة في قولهم لصيانة الأمة عن الخطأ بالأدلة المذكورة – كما سبق –.

فإذا لم يكن على الأرض مسلم غيرهم: فهم على الحق يقيناً مهما كان عددهم، صيانة لهم عن الاتفاق على الخطأ.

من يعتبر قولهم في الإجماع:

س ٣٠٤: حرر محل النزاع فيمن يعتبر قولهم في الإجماع.

ج: لا خلاف في اعتبار قول علماء العصر المجتهدين في الإجماع.

كما لا خلاف في أنه لا يُعتد بقول الصبيان والمجانين.

واختلف في العوام.

س ٣٠٥: بين الخلاف الوارد في اعتبار قول العوام أو عدمه في الإجماع؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يُعتبر قولهم.

ودليل ذلك: دخولهم في اسم " المؤمنين " ولفظ " الأمة " الواردين في الأدلة كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ وقول النبي ﷺ: " لا تجتمع أمتي على ضلالة " ونحوها من الأدلة.

٢ - لا يُعتبر قولهم. (وهو قول الأكثرين)

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول باطل لما يلي:

أ - أن ذلك يؤدي إلى إبطال الإجماع إذ لا يتصور قول الأمة كلهم في حادثة واحدة. ولو تُصوِر فمن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم وتفرقهم في البوادي والأمصار والقرى؟

ب - لأن العامي ليس له أهلية النظر والاستدلال فهو كالصبي في

نقصان ذلك.

ج – أنه لا يُفهم من قوله ﷺ: " لا تجتمع أمتي على خطأ " إلا عصمة من تُتصور منه الإصابة لأهليته وهم العلماء، أما العامي فإنه إذا قال قولا عُلِم أنه يقوله عن جهل لأنه لا يعرف الدليل.

د – أن الإجماع قد انعقد على أن العامي يعصي بمخالفة العلماء ويحرم عليه ذلك.

ولذلك ذم النبي ﷺ الرؤساء الجهال الذين أفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا.

وقد وردت أخبار كثيرة توجب مراجعة العلماء، وتُحرِم الفتوى بالجهل والهوى.

ولو كان رأي العامي معتبراً لما وجبت عليه مراجعة العلماء.

س ٣٠٦: من هم الذين يُعتبر قولهم من العلماء في الإجماع؟

ج: لا يُعتبر قول العالم الذي لا أثر له في معرفة الحكم وذلك كأهل الكلام، واللغة، والنحو، ودقائق الحساب، فهو كالعامي لا يُعتد بخلافه؛ فإن كل واحد يعد عامياً بالنسبة إلى ما لم يُحصِّل علمه، وإن حصَّل علماً سواه.

س ٣٠٧: ما حكم قول كل من الأصولي والفقيه والنحوي في الإجماع؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – أن الأصولي والفقيه لا يمكن أن ينعقد الإجماع بدونهما.

ودليل ذلك: أن الأصولي – مثلاً – العارف بمدارك الأحكام وكيفية تلقيها من المفهوم، والمنطوق، وصيغة الأمر، والنهي، والعموم متمكن من إدراك الأحكام إذا أراد، حتى وإن لم يحفظ الفروع.

ويؤيد ذلك ما يلي:

أ – أن العباس وطلحة والزبير ونظراءهم رضي الله عنهم ممن لم ينصب نفسه للفتيا كحال العبادلة وزيد بن ثابت ومعاذا يعتد بخلافهم. وكيف لا يعتد بهم وهم يصلحون للإمامة العظمى، وقد سُمي بعضهم في الشورى مع أنهم لم يكونوا يحفظون الفروع، بل إن الفروع لم تكن قد وُضعت بعد، لكنهم عرفوا الكتاب والسنة، وكانوا أهلاً لفهمها.

ب – أن الحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق مسائل الحيض والوصايا ونحوها، فإن أصل هذه الفروع يكون لهذه الدقائق فلا يُشترط حفظها فهي تعتبر جزئيات ذلك الأصل.

٢ – أن الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع، والفقيه الحافظ لأحكام الفروع من غير معرفة بالأصول، والنحوي الذي لا يعرف الأصول ولا الفروع هؤلاء جميعاً لا يعتد بقولهم.

ودليل ذلك: أن من لا يعرف تفاصيل الأحكام لا يعرف النظير فيقيس عليه، ومن لا يعرف كيفية الاستنباط مع عدم معرفته للنصوص التي

يُستنبط منها لا يمكنه الاستنباط، وكذلك من يعرف النصوص ولا يدري كيف يتلقى الأحكام منها كيف يمكنه أن يتعرف على الأحكام؟

** قالوا: وأما ما استدل به أصحاب القول الأول فغير صحيح لأن الصحابة الذين ذكروهم كانوا يعلمون أدلة الأحكام، وكيفية الاستنباط، وأما كونهم لم يتصدروا للفتيا فلأنهم استغنوا بغيرهم واكتفوا بمن سواهم.

س ٣٠٨: هل تعد المسألة السابقة من المسائل الاجتهادية أم من المسائل القطعية؟

ج: المسألة السابقة من المسائل الاجتهادية؛ لأننا إذا جوَّزنا أن يكون قول واحد من الأصوليين أو الفقهاء معتبراً في انعقاد الإجماع فأعلن مخالفته لذلك الإجماع لم يعد الإجماع حجة قاطعة.

س ٣٠٩: هل يعتد بقول الكافر في الإجماع؟

ج: لا يعتد في الإجماع بقول كافر سواء كان كفره بتأويل أو بغير تأويل.

س ٣١٠: هل يعتد بقول الفاسق باعتقاد أو فعل في الإجماع؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يُعتد به. (وهو قول القاضي وجماعة)

ومما يدل على ذلك ما يلي:

أ – قول الله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ ﴾

أي: عدولاً، وهذا غير عدل فلا تقبل روايته، ولا شهادته، ولا قوله في الإجماع.

ب – لأنه لا يُقبل قوله منفرداً فكذلك مع غيره.

٢ – يعتد بقوله.

ومما يدل على ذلك ما يلي:

أ – دخوله في قول الله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾.

ب – دخوله في قوله ﷺ: " لا تجتمع أمتي على خطأ ".

إذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة رضي الله عنهم:

س ٣١١: هل يعتد بخلاف التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة وخالفهم؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يعتد بخلافه. (وهو قول القاضي وبعض الشافعية وأومأ إليه الإمام أحمد)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن الصحابة شاهدوا التنزيل، وهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، وقولهم حجة على من بعدهم، فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة.

ولذلك قدمنا تفسيرهم.

ب – أن عائشة رضي الله عنها أنكرت على أبي سلمة حين خالف ابن عباس رضي الله عنهما وقالت: " إنما مَثَلُكَ مَثَلُ الفَرُّوج سَمِع الدِيَكة تصيح فصاح لصياحها ".

٢ – يعتد بخلافه. (وهو قول الجمهور واختاره أبو الخطاب وأومأ إليه الإمام أحمد)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن التابعي إذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الأمة، فإجماع غيره لا يكون

إجماع كل الأمة، والحجة إنما هي في إجماع الكل.

نعم لو أنه بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم فإنه يكون مسبوقاً بالإجماع فلا يُعتد بخلافه، ويكون حاله كحال من أسلم بعد تمام الإجماع.

ب – أنه لا خلاف أن الصحابة رضي الله عنهم قد أجازوا وسوَّغوا اجتهاد التابعين، ومن الأمثلة على ذلك ما يلي:

١ – أن عمر ﷺ ولَّى شريحاً القضاء وكتب إليه: " مالم تجد في السُّنَّة فاجتهد رأيك ".

٢ – أنه قد عُلِم أن كثيراً من أصحاب عبدالله بن مسعود ﷺ كعلقمة، والأسود وغيرهما، وسعيد بن المسيب، وفقهاء المدينة كانوا يفتون في عصر الصحابة رضي الله عنهم فكيف لا يعتد بخلافهم؟!

٣ – أن الإمام أحمد روى في الزهد أن أنس بن مالك ﷺ سئل عن مسألة فقال: " سلوا مولانا الحسن، فإنه غاب وحضرنا، وحفظ ونسينا ".

** قالوا: وأما الدليل الأول الذي استدل به أصحاب القول الأول فغير صحيح لأن الصحابي إنما يفضل على غيره بفضيلة الصحبة، ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الإجماع لسقط قول متأخري الصحابة بقول من تقدمهم، وسقط قول المتقدم منهم بقول العشرة، وسقط قول العشرة بقول الخلفاء الأربعة، وسقط قول الأربعة بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

وأما دليلهم الثاني فغير مسلَّم من وجهين:

أ – أن إنكار عائشة رضي الله عنها على أبي سلمة مخالفته لابن عباس رضي الله عنهما قد خالفها فيه أبو هريرة ﷺ فقال: " أنا مع ابن اخي ".

ب – ثم إنها قضية في عين، ويحتمل أنها إنما أنكرت عليه ترك التأدب مع ابن عباس رضي الله عنهما أو أنها لم تره بلغ رتبة الاجتهاد. والله أعلم.

انعقاد الإجماع بقول الأكثرين:

س ٣١٢: هل ينعقد الإجماع بقول أكثر العلماء من أهل العصر؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - ينعقد الإجماع بقول الأكثرين. (وهو قول محمد بن جرير وأبو بكر الرازي وأومأ إليه الإمام أحمد)

ودليل ذلك: أن مخالفة الواحد شذوذ عن الجماعة، وهذا أمر قد نهى عنه الرسول ﷺ فقال: " عليكم بالسواد الأعظم " وقال ﷺ: " الشيطان مع الواحد، وهو من الإثنين أبعد ".

٢ - لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين. (الجمهور)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ - أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها، وليس قول أكثر العلماء إجماعاً للجميع، بل هو قول مختلف فيه، وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ﴾، وقال سبحانه: ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفۡتُمۡ فِيهِ مِن شَيۡءٖ فَحُكۡمُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِۚ﴾.

ب - إجماع الصحابة رضي الله عنهم على تجويز تفرد الواحد برأي في مسألة معينة، فانفرد ابن عباس رضي الله عنهما بخمس مسائل في الفرائض، وانفرد ابن مسعود ﷺ بمثلها.

س ٣١٣: اعترض أصحاب القول الأول على الدليل الأول لأصحاب القول الثاني فقالوا: قد يُطلَق اسم الكل على الأكثر.. فكيف يُجاب عن

ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن هذا مجاز، ولا يجوز التخصيص بلا دليل، وقد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق وعلى ذم الأكثرين كقوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ ونحوها وقوله سبحانه: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ وقوله سبحانه: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ وقوله ﷺ: " بدأ الدين غريباً وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء ".

س ٣١٤: اعترض أصحاب القول الأول على الدليل الثاني لأصحاب القول الثاني فقالوا: إن الصحابة رضي الله عنهم قد أنكروا على ابن عباس رضي الله عنهما قوله في " المتعة " وعند حديث النبي ﷺ: " إنما الربا في النسيئة "، كما أن عائشة رضي الله عنها قد أنكرت على زيد بن أرقم ﷺ قوله في مسألة " العينة ".. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُجاب عن ذلك من وجهين:

١ – إنما أنكر الصحابة رضي الله عنهم على هؤلاء مخالفتهم السنة المشهورة؛ والأدلة الظاهرة.

٢ – لنفترض أنهم أنكروا عليهم، فكذلك من انفرد فإنه يعد منكراً عليهم إنكارهم حيث خالفهم في قوله وجادلهم في صحته، وبذلك فإنه لا ينعقد الإجماع، فلا حجة في إنكارهم.

** قالوا: وأما استدلال أصحاب القول الأول بالحديث فغير مُسلَّم، وبيان ذلك من وجهين:

١ – أن الشذوذ لا يكون إلا بالمخالفة بعد الوفاق.

٢ – لعله ﷺ أراد به: الشاذ من الجماعة الخارج على الإمام على وجه يثير الفتنة وذلك كفعل الخوارج.

وبهذا يُجاب عن الحديث الآخر والله أعلم.

إجماع أهل المدينة:

س ٣١٥: هل يُعد إجماع أهل المدينة حجة؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – إجماع أهل المدينة حجة. (الإمام مالك)

ودليل ذلك: أن المدينة معدن العلم، ومنزل الوحي، وبها أولاد الصحابة رضي الله عنهم، فيستحيل اتفاقهم على خلاف الحق، وخروجه عنهم.

٢ – إجماع أهل المدينة ليس بحجة.

واستدلوا على ذلك بدليلين:

أ – أن العصمة تثبت للأمة بكليتها، وليس أهل المدينة كل الأمة.

ب – أنه قد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقين منها.

كـ "علي" و"ابن مسعود" و"ابن عباس" و"معاذ" و"أبي عبيدة" و"أبي موسى" وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم فلا ينعقد الإجماع بدونهم.

** قالوا: وأما قول أصحاب القول الأول: " يستحيل خروج الحق عنهم " فهو تحكُّمٌ لا دليل عليه؛ إذ لا يستحيل أن يسمع رجل حديثاً من النبي ﷺ في سفر، أو في المدينة ثم يخرج منها قبل نقله.

وفضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها؛ فإن مكة أفضل منها ولا أثر لها في الإجماع.

ولأن إجماعهم لو كان حجة: لوَجَب أن يكون حجة في جميع الأزمنة، ولا خلاف في أن قولهم لا يعتد به في زماننا فضلاً عن أن يكون إجماعاً.

اتفاق الخلفاء الأربعة:

س ٣١٦: هل يُعد اتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة إجماعاً؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يعد إجماعاً. (نقل عن الإمام أحمد ما يدل على ذلك)

٢ – لا يعد إجماعاً.

ودليل ذلك: ما سبق ذكره من أن العصمة تثبت للأمة بكليتها، وليس الخلفاء الأربعة كل الأمة.

** قالوا: وكلام الإمام أحمد – في إحدى الروايتين عنه – يدل على: أن قولهم حجة، ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً.

شرط " انقراض العصر " لانعقاد الإجماع:

س ٣١٧: هل انقراض العصر شرط في صحة الإجماع؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – انقراض العصر ليس بشرط في صحة الإجماع، بل لو اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة واحدة: انعقد الإجماع. (الجمهور وأومأ إليه الإمام أحمد واختاره أبو الخطاب)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن دليل الإجماع: " الآية " و " الخبر "؛ وهما لا يوجبان اعتبار العصر.

ب – أن حقيقة الإجماع: الاتفاق، وقد حصل وتحقق، ما بعد ذلك استدامة لذلك الاتفاق لا إتمام للاتفاق، والحجة في اتفاقهم، لا في موتهم.

ج – أن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأنس ﷺ وغيره، ولو اشتُرط انقراض العصر: لم يجز ذلك قبل موت جميع الصحابة.

د – أن هذا الشرط يؤدي إلى تعذر الإجماع أصلاً؛ فإنه إن بقي واحد من الصحابة: جاز للتابعي أن يخالف، لأنه لم يتم الإجماع، وما دام واحد من المجتهدين في عصر التابعين موجوداً فإنه لا يتحقق الإجماع فيمن بعدهم

ولتابع التابعين مخالفتهم، وهذا خبط لا أصل له.

٢ – انقراض العصر شرط في صحة الإجماع.(ظاهر كلام الإمام أحمد وهو قول بعض الشافعية)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن أم الولد كان حكمها كحكم الأَمَة بالإجماع، ثم أعتقهن عمر ﷺ، ثم خالفه علي ﷺ بعد موته.

ب – أن حد الخمر كان في زمن أبي بكر ﷺ أربعين، ثم جلد عمر ﷺ ثمانين، ثم جلد علي ﷺ أربعين.

ولو لم يشترط انقراض العصر: لم يجز ذلك.

ج – أن الصحابة رضي الله عنهم لو اختلفوا على قولين: فإن ذلك اتفاق منهم على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين، فلو رجعوا إلى قول واحد: صارت المسألة إجماعاً.

ولو لم يشترط انقراض العصر: لم يجز ذلك؛ لأنه يؤدي إلى خطأ أحد الإجماعين.

س ٣١٨: اعترض أصحاب القول الأول فقالوا: إجماع الصحابة رضي الله عنهم على تسويغ الخلاف في مسألة، ثم إجماعهم على قول واحد لا نُسلِّم به ولا نتصور وقوعه لأنه يؤدي إلى أن أحد الإجماعين خطأ، وهذا لا يمكن؛ حيث إن الأمة لا تجتمع إلا على حق.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: هذا متصور عقلاً وواقع شرعاً.

أما التصور العقلي فلا يمتنع أن يتغير اجتهاد المجتهد، ولا نحجر عليه أن يوافق مخالفه: فمن ذهب إلى تصحيح النكاح بغير ولي لِمَ لا يجوز له أن يوافق من أبطله إذا ظهر له دليل بطلانه؟

وإذا انفرد الواحد عن الصحابة كانفراد ابن عباس رضي الله عنهما في مسألة العول لِمَ لا يجوز له أن يرجع إلى قولهم؟

أما وقوعه شرعاً، فقد ورد أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا بعد الخلاف، ومن الأمثلة على ذلك:

١ - أجمع الصحابة رضي الله عنهم على قتال ما نعي الزكاة بعد الخلاف.

٢ - وأجمعوا على أن الأئمة من قريش وعلى إمامة أبي بكر ﷺ بعد الخلاف.

ولا خلاف في تجويز ذلك في القطعيات فلم لا يجوز في الظنيات؟

بل إن تجويزها في الظنيات من باب أولى.

وأما منع ذلك بناء على تعارض الإجماعين فإنه ينبني على أن الإجماع تم في بعض العصر، وهذا هو محل النزاع فكيف يُجعل دليلاً عليه؟

س ٣١٩: اعترض أصحاب القول الأول فقالوا: على فرض أن الإجماع بعد الاختلاف متصور فإننا لا نُسلِّم أن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، بل إن كل طائفة تقول: الحق معنا والأخرى مخطئة، وإنما العامي

يسوغ له أن يستفتي كل واحد حتى لا يقع في الحرج، فإذا اتفقوا: زال القول الآخر، لعدم وجود من يفتي به.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: هذا باطل؛ إذ لا خلاف أن فرض المجتهد في مسائل الاجتهاد: ما يؤديه إليه اجتهاده، وفرض المقلد: تقليد أيِّ المجتهدين شاء.

س ٣٢٠: اعترض أصحاب القول الأول فقالوا: لا نُسلِّم أن إجماع الصحابة رضي الله عنهم بعد اتفاقهم على الاختلاف إجماع صحيح.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: يدل على صحة هذا الإجماع إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر الصديق ﷺ بعد الاختلاف.

إجماع أهل كل عصر:

س ٣٢١: هل يُعدُّ إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة رضي الله عنهم؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - لا يُحتج بغير إجماع الصحابة رضي الله عنهم. (داود وأومأ إليه الإمام أحمد)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ - أن الواجب: اتباع سبيل المؤمنين جميعهم، والصحابة وإن ماتوا: لم يخرجوا من المؤمنين، ولا من الأمة.

ولذلك لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة: لم يصر إجماعاً.

وحيث إنه لا ينعقد الإجماع دون الغائب من المجتهدين؛ فكذلك الميت.

** وأما إن قيل: إن مقتضى هذا أن لا ينعقد الإجماع أيضا للصحابة؟

فإننا نقول: إننا لو اعتبرنا ذلك: لم ينتفع بالإجماع، فاعتبرنا قول من كان حياً دون من كان ميتاً.

أو نقول: إن الآية والخبر تناولا الموجودين الذين كان وجودهم حين نزول الآية؛ إذ المعدوم لا يوصف بإيمان، ولا أنه من الأمة.

ب - لأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة رضي الله عنهم قول في هذه الحادثة لم نعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون، فلا ينعقد إجماعهم

بخلافه.

٢ – إجماع أهل كل عصر حجة كإجماع الصحابة رضي الله عنهم.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع من غير تفريق بين عصر وعصر.

والتابعون إذا أجمعوا: فهو إجماع من الأمة، ومن خالفهم سلك سبيل غير المؤمنين.

ويستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عنهم مع كثرتهم – كما سبق –.

ب – لأنه يصدق عليه أنه إجماع أهل عصر فكان حجة كإجماع الصحابة رضي الله عنهم في عصرهم.

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول باطل، وبيانه كما يلي:

١ – يلزم مما ذكروه في دليلهم الأول أن لا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده، بعد نزول الآية كشهداء أحد واليمامة، ولا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع.

وكما قطعنا بأنه لا يُلتفت إلى الأفراد اللاحقين – الذين لم يوجدوا بعد – فلا ننتظرهم من أجل أن نأخذ رأيهم في الإجماع: فكذلك لا يمكن أن نلتفت إلى الماضين، فالماضي لا يعتبر، والمستقبل لا ينتظر.

ولأن وصف " كلية الأمة " حاصل لكل الموجودين في كل وقت، ويدخل في ذلك الغائب؛ لأنه ذو مذهب تُمكِن مخالفته وموافقته بالقوة، وأما الميت فلا يتصور منه وفاق ولا خلاف لا بالقوة ولا بالفعل.

بل إن الطفل والمجنون بالاتفاق لا ينتظر؛ لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف فالميت أولى.

٢ – وما ذكروه في دليلهم الثاني من احتمال مخالفة واحد من الصحابة يُقال في حال الصحابة مع من مات منهم، إذ يُحتمل أن يكون للميت من الصحابة رأي يخالف إجماعهم، فيكون رأيه ناقضاً لذلك الإجماع.

** وهذا هو التحقيق: لأنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج، إذ ما من حكم إلا يتصور احتمال نسخه وأن الواحد قد انفرد بنقله، أو تقدير موت الفرد قبل أن ينقل إلينا الناسخ.

وعلى هذا يبطل إجماع الصحابة لأنه يحتمل أن يكون واحد منهم قد أضمر المخالفة، وأظهر الموافقة لسبب، أو رجع بعد أن وافق.

وكذلك الخبر فإنه يُحتمل ان يكون كذبا.

فلا يلتفت إلى هذه الاحتمالات.

إذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما:

س ٣٢٢: إذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم على قولين فأجمع التابعون على أحدهما فهل يكون ذلك إجماعاً؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يكون ذلك إجماعاً. (أبو الخطاب والحنفية)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – قوله ﷺ: " لا تزال طائفة من أمتي على الحق " وغيره من النصوص التي تدل على حجية إجماع أهل كل عصر.

ب – لأنه اتفاق من أهل عصر فهو كما لو اختلف الصحابة على قولين، ثم اتفقوا على أحدهما.

٢ – لا يكون ذلك إجماعاً. (القاضي وبعض الشافعية)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – لأن القول الذي لم يُجمِع عليه التابعون يُعد فتيا لبعض الأمة، والذين ماتوا على هذا القول لا يبطل مذهبهم بموتهم فلا يعد إجماع من بعدهم إجماعاً للأمة.

ولذلك يُقال: خالف أحمد، أو وافقه، بعد موته، فأشبه ما إذا اختلفوا على قولين فانقرض القائل بأحدهما.

ب – أن اختلاف الصحابة رضي الله عنهم على قولين يُعد اتفاقاً منهم

على تسويغ الأخذ بكل واحد منهما، فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم.

س ٣٢٣: اعترض أصحاب القول الأول فقالوا: إن ثبت وصف " الكلية " للتابعين: فإن خلاف قولهم يكون حراماً.وإن لم يكن التابعون " كل الأمة " لم يكن قولهم إجماعاً. أما أن يكونوا كل الأمة في مسالة دون مسألة أخرى فهذا تناقض..فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن وصف " الكلية " يثبت بالإضافة إلى مسألة حدثت في زمنهم.

أما ما أفتى به الصحابي فإن قوله لا يسقط بموته. ولو مات القائل من الصحابة فأجمع الباقون على خلافه لم يكن إجماعاً حتى وإن كان قائلوه من الصحابة رضي الله عنهم.

إحداث قول ثالث عند اختلاف الصحابة:

س ٣٢٤: إذا اختلف الصحابة رضي الله عنهم على قولين فهل يجوز إحداث قول ثالث؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يجوز إحداث قول ثالث. (بعض الحنفية وبعض أهل الظاهر)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن الصحابة رضي الله عنهم خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث.

ب – أنه لو استدل الصحابة رضي الله عنهم بدليل وعللوا بعلة: جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما؛ لأنهم لم يصرحوا ببطلانه، فكذلك الحال هنا.

ج – أنهم لو اختلفوا في مسألتين فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما: فذهب التابعي إلى التجويز في إحداهما والتحريم في الأخرى: كان جائزاً، فأحدث قولاً ثالثاً وقُبِل ذلك، ولم يُنكر عليه.

٢ – لا يجوز إحداث قول ثالث. (الجمهور)

ودليلهم على ذلك: أن القول بالجواز يترتب عليه لازم باطل وهو نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه؛ فإنه لو كان الحق في القول الثالث

كانت الأمة قد ضيَّعته وغفلت عنه، وخلا العصر من قائم لله بحجته ولم يبق منهم على الحق أحد.

وهذا أمر محال.

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول باطل، وبيانه كما يلي:

١ - قولهم: " إنهم لم يصرحوا بتحريم قول ثالث " يُقال في الجواب عنه: ولو اتفقوا على قول واحد حرمت مخالفتهم ولو لم يصرحوا بتحريم المخالفة.

٢ - قولهم: " لو استدل الصحابة رضي الله عنهم بدليل وعللوا بعلة: جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما؛ لأنهم لم يصرحوا ببطلانه، فكذلك الحال هنا " يُقال في الجواب عنه: إنهم إذا علَّلوا بعلة فإنه يجوز التعليل بغيرها؛ لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة، بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد، وليس على الإطلاع على علة أخرى نسبة إلى تضييع الحق، بخلاف الحال في مسألتنا.

٣ - قولهم: " لو اختلفوا في مسألتين فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما: فذهب التابعي إلى التجويز في إحداهما والتحريم في الأخرى: كان جائزاً، فأحدث قولاً ثالثاً وقُبِل ذلك، ولم يُنكر عليه "يُقال في الجواب عنه: إنهم إذا اختلفوا في مسألتين فإنهم:

إن صرحوا بالتسوية بين المسالتين: فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق بينهما.

وإن لم يصرحوا بالتسوية: جاز التفريق؛ لأن قوله في كل مسألة يوافق مذهب طائفة.

ودعوى المخالفة للإجماع ههنا جهل بمعنى المخالفة؛ إذ المخالفة تعني: نفي ما أثبتوه، أو إثبات ما نفوه، ولم يتفق أهل العصر على إثبات، أو نفي في حكم واحد؛ ليكون القول بالنفي والإثبات مخالفاً، ولا يلتئم الحكم من المسألتين، بل نقول: لا يخلو الإنسان من خطأ ومعصية، والخطأ موجود من جميع الأمة وليس ذلك محالاً، إنما المحال الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة.

ولهذا يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فريقين فتخطىء فرقة في مسألة، وتصيب فيها الأخرى، وتخطىء في المسألة الأخرى، وتصيب فيها المخطئة الأولى والله أعلم.

الإجماع السكوتي:

س ٣٢٥: ما المراد بالإجماع السكوتي؟

ج: أن يقول بعض الصحابة – أو بعض المجتهدين – قولاً فينتشر في بقية الصحابة – أو بقية المجتهدين – فيسكتون.

س ٣٢٦: حرر محل النزاع في حجية الإجماع السكوتي.

ج: إذا قال بعض الصحابة – أو بعض المجتهدين – قولاً ليس في تكليف، وانتشر هذا القول في بقية الصحابة – أو بقية المجتهدين – فسكتوا؛ فهذا ليس بإجماع.

مثال ذلك: قول بعضهم: " حذيفة أفضل من عمار " فهذا القول ليس قولاً في تكليف، وسكوت الباقين عنه لا يدل على انعقاد الإجماع، لأنه لا حاجة إلى إنكار ذلك أو تصويبه.

وإن كان هذا القول قولاً في تكليف فقد اختُلِف فيه.

س ٣٢٧: إذا كان قول بعض المجتهدين قولاً في تكليف ولم يبد من بقية المجتهدين ما يدل على رضا ولا إنكار فهل يعد ذلك إجماعاً؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة:

القول الأول: يكون حجة لكنه لا يكون إجماعاً.

القول الثاني: لا يكون حجة ولا إجماعاً ولا يُنسب إلى ساكت قول إلا إن دلَّت القرائن على أنهم سكتوا مضمرين الرضا.

ودليل ذلك: أنه قد يسكت غير مضمر للرضا فيُحتمل أنه سكت لسبعة أسباب:

أ – أن يكون سكوته لمانع في باطنه لا يُطَّلع عليه.

ب – أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب.

ج – أن لا يرى الإنكار في المجتهدات، ويرى ذلك القول سائغاً لمن أداه اجتهاده إليه وإن لم يكن هو موافقاً عليه.

د – أن لا يرى في المبادرة في الإنكار مصلحة؛ لعارض من العوارض ينتظر زواله فيموت قبل زوال هذا العارض، أو يشتغل عنه .

هـ – أن يعلم أنه لو أنكر: لم يُلتفت إليه، وأصابه ذل وهوان كما قال ابن عباس رضي الله عنهما حين سكت عن القول بالعول في زمن عمر رضي الله عنه: " كان رجلاً مهيباً فهبته ".

و – أن يسكت لأنه متوقف في المسألة.

ز – أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الأنكار وأغناه عن الإظهار؛ لأنه فرض كفاية، ويكون قد غلط فيه، وأخطأ في وهمه.

القول الثالث: يعد ذلك حجة وإجماعاً. (أحمد وبه قال أكثر الشافعية)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

١ – أن حال الساكت لا يخلو من سبعة أقسام:

أ – أن يكون لم ينظر في المسألة.

ب - أن ينظر فيها فلا يتبين له الحكم.

وهذان القسمان خلاف الظاهر؛ لأن الدواعي متوفرة، والأدلة ظاهرة، وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة، ثم إن ذلك يفضي إلى خلو العصر عن قائمٍ لله بحجته وهذا لا يمكن لمخالفته للحديث.

ج - أن يسكت تقيَّة.

وهذا القسم بعيد أيضاً إذ لا بد أن يُظهر سبب هذه التقيَّة، ثم يُظهر قوله عند ثقاته وخاصته، وعندها فلا يلبث القول أن ينتشر.

د - أن يكون سكوته لعارضٍ لم يظهر.

وهذا القسم خلاف الظاهر، ثم إنه يفضي إلى خلو العصر عن قائمٍ لله بحجته.

هـ - أن يعتقد أن كل مجتهدٍ مصيب.

وهذا القسم لا يُسلَّم به من وجهين، هما:

الأول: أن هذا لم يوجد في عصر الصحابة رضي الله عنهم، ولهذا عاب بعضهم على بعضٍ، وأنكر بعضهم على بعض مسائل قالوا بها.

الثاني: أن من يعتقد أن كل مجتهد مصيب من عادته أن ينتحل مذهباً، ويخالف فيه غيره، ويناظره عليه، ويدعو إلى قوله كما هو معلوم مشاهَد.

و - أن لا يرى الإنكار في المجتهدات.

وهذا القسم بعيد أيضاً لما سبق ذكره في الجواب عن القسم السابق.

فلم يبق إلا الاحتمال السابع، وهو: أن يكون سكوته لموافقته.

٢ - (من أدلة أصحاب القول الثالث): أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة فنُقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقين فإنهم لا يجوزون العدول عن هذا القول، وهذا إجماع منهم على كونه حجة.

٣ - أن الإجماع السكوتي لو لم يكن إجماعاً لتعذر وجود الإجماع؛ إذ لم يُنقل إلينا في مسألة واحدة قول كل عالم في العصر مصرحاً به.

** قالوا: وأما القول الأول فغير صحيح لأنه لا يخرج عن أمرين:

أ - أننا إن قدَّرنا رضى المجتهدين الساكتين كان ذلك إجماعاً وحجة كما ذكرنا.

ب - وإن قدَّرنا عدم رضاهم فإنه لا يكون حجة ولا إجماعاً؛ لأن قول ذلك المجتهد المعلِن يعد قولاً لبعض أهل العصر.

انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس:

س ٣٢٨: هل يجوز أن ينعقد الإجماع ويكون مستنده الاجتهاد والقياس؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ – هو متصوَّر، لكنه ليس بحجة.

ودليل ذلك: أن الدليل المظنون الثابت بالاجتهاد تجوز مخالفته، وذلك مما يمنع إسناد الإجماع إليه تجوز مخالفته، وذلك مما يمنع إسناد الإجماع إليه.

٢ – لا يتصوَّر وقوع ذلك.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن الاجتهاد والقياس ظنيان وكيف يُتصوَّر اتفاق أمة مع اختلاف طبائعها وتفوات أفهامها على أمر مظنون؟

ب – كيف يُتصوَّر اتفاق أمة على أمر مستنده القياس مع أنهم مختلفون في حجية القياس؟

٣ – يجوز انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أن اتفاق الأمة على مظنون مع الاختلاف إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال، أما القياس الذي يفيد الظن الأغلب فلا يبعد أن يتفق عليه العقلاء، فأيُّ بعد في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر في التحريم

لكونه في معناه في الإسكار؟

ب – كيف لا يُتصوَّر انعقاد الإجماع عن اجتهاد وقياس مع أن أكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد مع تطرق الاحتمال إليها؟

ج – أنه إذا جاز اتفاق أكثر الأمم على باطل مع أنه ليس لهم دليل قطعي ولا ظني، فلم لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب؟

تنبيه: هذه الأدلة تصلح جواباً عما استدل به أصحاب القول الثاني، بالإضافة إلى أن قولهم: " كيف يُتصوَّر اتفاق أمة على أمر مستنده القياس مع أنهم مختلفون في حجية القياس؟ " يجاب عنه بوجهين:

أ – أننا نفرض ذلك في الصحابة رضي الله عنهم وهم متفقون على حجية القياس، ولم يحدث الخلاف إلا بعد عصرهم.

ب – أنه حتى وإن فُرِض انعقاد الإجماع عن قياس بعد حدوث الخلاف في الاحتجاج بالقياس، فإن القائلين بحجية القياس يستندون في إجماعهم هذا إلى القياس.

أما الآخرون المخالفون في حجية القياس فإنهم يستندون في إجماعهم إلى اجتهاد آخر ظنوا أنه ليس بقياس لكنه في الحقيقة قياس، وإذا ثبت تصور ذلك فإن الإجماع عن اجتهاد وقياس يكون حجة لما سبق من الأدلة على الإجماع.

أقسام الإجماع من حيث القطع والظن:

س ٣٢٩: ما هي أقسام الإجماع من حيث القطع والظن ؟

ج: له قسمان:

١ – الإجماع القطعي.

٢ – الإجماع الظني.

س ٣٣٠: ما المراد بالإجماع القطعي ؟

ج: الإجماع القطعي هو: ما وجد فيه الاتفاق مع الشروط التي لا يختلف فيه مع وجودها، ونقله أهل التواتر.

س ٣٣١: ما المراد بالإجماع الظني؟

ج: الإجماع الظني هو: ما تخلف فيه أحد القيدين: بأن يوجد مع الاختلاف فيه كالاتفاق في بعض العصر وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقين، أو توجد شروطه لكن ينقله آحاد.

س ٣٣٢: هل يثبت الإجماع بخبر الواحد ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يثبت الإجماع بخبر الواحد.

ودليل ذلك: أن الإجماع دليل قاطع يُحكم به على الكتاب والسنة، وخبر الواحد لا يُقطع به، فكيف يثبت به المقطوع؟

٢ – يثبت الإجماع بخبر الواحد.

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول ليس بصحيح لما يلي:

أ – أن الظن متبع في الشرعيات، والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن، فيكون ذلك دليلاً كالنص المنقول بطريق الآحاد.

ب – وأما قولهم: " كيف يثبت القاطع بالظني " فيُجاب عنه بأن قول النبي ﷺ أيضاً ينقسم إلى قسمين:

١ - دليل قاطع وهو في حق من شافهه أو بلغه بالتواتر.

٢ – دليل ظني وهو فيما لو نقله الآحاد. وهو حجة كالقسم السابق بلا فرق.

ويُقاس على ذلك الإجماع فهو دليل قاطع في نفسه إذا توفرت فيه شروطه المتفق عليها ونُقِل نقلاً متواتراً. أما إذا نُقِل عن طريق الآحاد فهو دليل ظني، وهو حجة في الكل. بل إن الإجماع المنقول إلينا بطريق الآحاد أولى بأن نعمل به من النص المنقول بخبر الواحد؛ لأن الإجماع أقوى من النص؛ فإن الإجماع لا يتطرق إليه النسخ ولا التأويل بخلاف النص؛ وذلك لأن الإجماع حصل بعد وفاة النبي ﷺ أي: بعد انقراض زمن النص، فلذلك لا يمكن أن يُنسخ.

الأخذ بأقل ما قيل:

س ٣٣٣: هل يُعد الأخذ بأقل ما قيل تمسكاً بالإجماع ؟

ج: لا يُعد الأخذ بأقل ما قيل تمسكاً بالإجماع.

مثال ذلك: اختلاف الناس في دية الكتابي فقيل: كدية المسلم، وقيل: على النصف من دية المسلم، وقيل: على الثلث، فالقائل: إنها الثلث لا يُعد متمسكاً بالإجماع.

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – لأن وجوب الثلث متفق عليه، وإنما الخلاف في نفي الزيادة، وهو أمر مختلف فيه، فكيف يكون إجماعاً؟

ب – أنه لو كان الإجماع على الثلث إجماعاً على سقوط الزيادة لكان مخالفه (وهو: موجب الزيادة) خارقاً للإجماع، وهذا أمر ظاهر الفساد.

الأصل الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل

* تنبيه: سيأتي تعريف الاستصحاب في جواب السؤال رقم: (٣٤١) تبعاً لموطن ذكره في الروضة.

س ٣٣٤: ما هي أنواع الاستصحاب ؟

ج: للاستصحاب أنواع ثلاثة:

١ – استصحاب العدم الأصلي، أو البراءة الأصلية.

٢ – استصحاب دليل الشرع.

٣ – استصحاب حال الإجماع في محل النزاع. (وسيأتي في جواب السؤال رقم (٣٤٢) بيان أنه ليس بحجة في قول الأكثرين)

س ٣٣٥: تحدث عن استصحاب العدم أو البراءة الأصلية ؟

ج: لاشك أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دل العقل على براءة الذمة من الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل، فالنظر في الأحكام إما في إثباتها وإما في نفيها، فأما الإثبات فلا يمكن أن نثبت الأحكام الشرعية بالعقل، وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرِد الناقل عنه، فصار العقل دليلاً على أحد القسمين، ومثاله: لما دل السمع على خمس صلوات بقيت السادسة غير واجبة، لا لتصريح السمع بنفيها؛ فإن لفظه اقتصر على إيجاب الخمس، لكن كان وجوبها منتفياً، ولا مثبت للوجوب فيبقى على النفي الأصلي، وإذا

أوجب السمع عبادة على قادر بقي العاجز على ما كان عليه، ولو أوجبها في وقت بقيت في غيره على البراءة الأصلية.

س ٣٣٦: اعترض بعضهم على الاحتجاج بالنوع الأول من أنواع الاستصحاب فقال: أنتم أثبتم أن العقل يعد دليلاً بشرط أن لا يرِد دليل سمعي، فإذا كان الأمر كذلك فإنه بعد بعثة الرسل ووضع الشرع لا يُعلم نفي السمع، وكل غايتكم هو: عدم العلم، وعدم العلم بورود السمع ليس بحجة عندنا.. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن انتفاء الدليل قد يُعلم، وقد يُظن، فإننا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال، ولا صلاة سادسة، إذ لو كان لنُقل وانتشر ولم يخف على جميع الأمة، وهذا علم بعدم الدليل، لا عدم علم بالدليل، وأما الظن فإن المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة، فلم يظهر له دليل مع أهليته واطلاعه على مدارك الأدلة، وقدرته على الاستقصاء، وشدة بحثه وعنايته، غلب على ظنه انتفاء الدليل، فنزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل، لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهذا غاية الواجب على المجتهد.

س ٣٣٧: اعترض المعترضون باعتراض آخر قالوا فيه: لو جاز مثل هذا الاستدلال – وهو: أن عدم الدليل دليل – فإنه يجوز للعامي أن ينفي الحكم، ويستند في ذلك إلى أنه لم يبلغه الدليل.. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن العامي لا قدرة له، فإن الذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا فتش وبالغ أمكنه القطع بنفي المتاع، والأعمى الذي لا يعرف البيت ولا يدري ما فيه لا يمكنه ادعاء نفي المتاع.

س ٣٣٨: اعترض المعترضون باعتراض ثالث قالوا فيه: ليس للاستقصاء غاية محدودة، بل للمجتهد بداية، ووسط، ونهاية، فمتى يحل له أن ينفي الدليل السمعي، والبيت محصور، وطلب اليقين فيه ممكن، ومدارك الشرع غير محصورة فإن الأخبار كثيرة وربما غاب راوي الحديث.. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: مهما علم الإنسان أنه قد بلغ بذل وسعه فلم يجد، فله الرجوع إلى دليل العقل، فإن الأخبار قد دُونت، والصحاح قد صُنفت، فما دخل فيها محصور، وقد انتهى ذلك إلى المجتهدين، وأوردوها في مسائل الخلاف.

س ٣٣٩: اعترض المعترضون باعتراض رابع قالوا فيه: ما المانع من أن يكون مالم يُعلم وجوبه واجباً لا دليل عليه، أو له دليل لكنه لم يبلغنا؟.. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: أما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال؛ لأنه تكليف ما لا يطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود الدليل السمعي،

والبحث يدلنا على عدم الدليل على ما ذكرناه.

س ٣٤٠: مثل للنوع الثاني من أنواع الاستصحاب (استصحاب دليل الشرع) ؟

ج: من الأمثلة عليه:

١ – استصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص.

٢ – استصحاب النص إلى أن يرد نسخ.

٣ – استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه كالملك الثابت، وشغل الذمة بالإتلاف، والالتزام، والحكم بتكرار اللزوم إذا تكررت الأسباب كتكرر شهر رمضان وأوقات الصلوات.

س ٣٤١: بناء على ما سبق: ما المراد بالاستصحاب ؟

ج: الاستصحاب هو: التملك بدليل عقلي أو شرعي، وليس راجعاً إلى عدم الدليل، بل إلى دليل مع ظن انتفاء المغيِّر، أو العلم به.

س ٣٤٢: بين مذاهب العلماء في حجية استصحاب حال الإجماع في محل النزاع ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – هو حجة ويستدل به في إثبات الحكم. (قول بعض الفقهاء واختاره أبو إسحاق بن شاقلا)

مثاله: أن يقول في المتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة: الإجماع منعقد

على صحة صلاته ودوامها، فنحن نستصحب ذلك حتى يأتينا دليل يزيلنا عنه.

٢ – ليس بحجة. (وهو قول الأكثرين)

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول من المثال فاسد؛ لأن الإجماع إنما دل على دوام الصلاة حال العدم، فأما مع الوجود فهو مختلف فيه، ولا إجماع مع وجود الخلاف، واستصحاب الإجماع عند انتفاء الإجماع محال، وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط: عدم الدليل السمعي، فلا يبقى له دلالة مع وجود الدليل السمعي، وهذا لأن كل دليل يضاده نفس الخلاف لا يمكن استصحابه معه، والإجماع يضاده نفس الخلاف، والعموم، والنص، ودليل العقل لا يضاده نفس الاختلاف فلذلك صح استصحابه معه.

النافي للحكم: هل يلزمه الدليل؟:

س ٣٤٣: النافي للحكم هل يلزمه الدليل ؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ – يُلزم بالدليل في القضايا الشرعية دون العقلية.

٢ – لا يُلزم بالدليل مطلقاً لا في القضايا الشرعية ولا في القضايا العقلية.

ودليل ذلك أمران:

أ – أن المُدَّعى عليه الدين لا يُطالب بالدليل على نفي الدين.

ب – أن الدليل على النفي غير ممكن، فكيف يُكلَّف ما لا يمكن؟

وذلك كما لو طُولِب بإقامة الدليل على براءة الذمة، فهذا غير ممكن.

٣ – يُلزم بالدليل في القضايا الشرعية وفي القضايا العقلية.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَـٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَـٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَـٰدِقِينَ ﴾.

ب – يُقال للنافي: ما ادَّعيت نفيه: هل أنت على علم به أم أنت شاك فيه؟

فإن أقرَ بالشك في ما نفاه: فهو معترف بجهله.

وإن ادَّعى العلم: فإما أن يعلمه عن دليل واجتهاد، أو عن تقليد:

فإن ادَّعى العلم بتقليد فهو: – أيضاً – معترف بجهل نفسه وإنما يدعي

العلم والبصيرة لغيره.

وإن كان نفيه عن نظر واجتهاد ودليل فإن عليه بيان دليله.

ج – لأن النافي لو لم يُطالب بالدليل: لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود إثباته بالنفي فيقول بدل قوله " محدَث ": " ليس بقديم "، وبدل قوله " قادر ": " ليس بعاجز ".

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الثاني غير صحيح، لما يلي:

أ – قولهم: " إن المدعى عليه الدين لا يُطالب بالدليل " يُجاب عنه بأجوبة:

أحدها: المنع؛ فإن مطالبته باليمين تعد دليلاً، لكن هذه اليمين قصرت عن الشهادة، فشُرِعت عند عدمها، واختصت بالطرف المُنكِر؛ لرجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك.

وأما احتمال الكذب فيها فإنه لا يمنع كونها دليلاً كاحتمال الكذب في الشهادة.

والثاني: أن المُنكر إنما لم يحتج إلى دليل لوجود يده على العين وتصرفه المطلق فيها، فاليد دليل الملك، والظاهر أن ما في يد الإنسان ملك له.

والثالث: أن المُنكر إنما لم يجب عليه الدليل لاستحالة إقامة الدليل عليه؛ إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي، فإن نفي الدين إنما يُعرف بأن يلازم الشاهدُ المدعى عليه من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء

سبب اللزوم قولاً وفعلاً بمراقبة اللحظات، وهذا أمر مُحال.

ب – قولهم: " أن الدليل على النفي غير ممكن، فكيف يُكلَّف ما لا يمكن؟ وذلك كما لو طُولِب بإقامة الدليل على براءة الذمة، فهذا غير ممكن " يُجاب عنه بجوابين:

أحدهما: أن شغل الذمة – أيضاً – لا سبيل إلى معرفته؛ فإن الشاهد لا يملك إلا الظن بجريان سبب اللزوم: من إتلاف أو غيره وذلك في الماضي.

أما في الحال: فإنه يجوز براءة الذمة بأداء، أو إبراء، فاكتفى بالشهادة على سبب اللزوم (من إتلاف أو غيره)، واكتفى ها هنا باليمين بقول النبي ﷺ: " البينة على المدعي واليمين على من أنكر ".

الثاني: أنه يُمكن إقامة الدليل في مسألتنا:

* فإن كان النزاع في الشرعيات: فقد يُصادف الدليل عليه من الإجماع كنفي وجوب صلاة الضحى، وصوم شوال، أو بنص كقوله: " لا زكاة في الحلي " ولا زكاة في المعلوفة، أو بمفهوم، أو بقياس كقياس الخضروات على الرمان في نفي وجوب الزكاة.

وإن عَدِمَ الأدلة فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي الثابت بدليل العقل.

* وإن كان النزاع في العقليات فيمكن نفيها: بأن إثباتها يفضي إلى محال،

وما أفضى إلى المحال محال.

ويمكن الدليل عليه: بدليل التلازم؛ فإن انتفاء أحد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثان.

الأصول المختلف فيها:

س ٣٤٤: ما هي الأصول المختلف فيها ؟

ج: هي أصول أربعة:

١ – شرع من قبلنا إذا لم يصرح شرعنا بنسخه.

٢ – قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف.

٣ – الاستحسان.

٤ – الاستصلاح (المصلحة المرسلة).

س ٣٤٥: شرع من قبلنا إذا لم يصرح شرعنا بنسخه هل هو شرع لنا وهل كان النبي ﷺ متعبَّداً بعد البعثة باتباع شريعة من قبله ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – شرع من قبلنا ليس بشرع لنا. (رواية في المذهب وقول عند الشافعية)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًاۚ﴾ فدلَّ على أن كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره.

ب – قوله ﷺ: " بعثت إلى الأحمر والأسود، وكل نبي بعث إلى قومه " فدلَّ على أن كل نبي يختص شرعُه بقومه، ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص.

ج – أن النبي ﷺ رأى يوماً بيد عمر قطعة من التوراة فغضب وقال: "ما هذا ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي".

د – أن النبي ﷺ لما بَعث معاذاً إلى اليمن قال: " بم تحكم؟ " فذكر الكتاب، والسنة، والاجتهاد، ولم يذكر شرع من قبلنا وصوَّبه ﷺ، ولو كانت من مدارك الأحكام لم يجز العدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنها.

فإن قيل: إن التوارة والإنجيل تندرج تحت اسم " الكتاب "، فإنه اسم جنس يعم كل كتاب.

قلنا: إطلاق اسم " الكتاب " لا يفهم منه المسلمون غير القرآن، خاصة وأنه لم يُعلم أنَّ معاذاً تعلم شيئاً من هذه الكتب ولا رجع إليها.

هـ – لو كان النبي ﷺ متعبَّدا بها للزمه مراجعتها والبحث عنها ولَكَان لا ينتظر الوحي ولا يتوقف في الظهار والمواريث ونحوها.

ولم يُعهد منه ذلك إلا في آية الرجم ليبين أنه ليس بمخالف لدينهم.

و – أنه لو كان شرع من قبلنا دليلاً لكان تعلمه وحفظه ونقله فرض كفاية ولوَجب على الصحابة مراجعته في تعرف الأحكام لكنهم لم يفعلوا.

ز – اتفاق الأمة على أن هذه الشريعة شريعة الرسول ﷺ بجملتها، ولو تعبَّد الرسول ﷺ بشرع غيره كان ﷺ مخبراً لا شارعاً.

٢ – شرع من قبلنا شرع لنا إذا لم يصرح شرعنا بنسخه. (رواية في المذهب اختارها التميمي وهي قول الحنفية وقول عند الشافعية).

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – قوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْۗ ﴾.

ب – قوله تعالى: ﴿ إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌۚ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُواْ ﴾.

ج – قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ ﴾.

د – قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا ﴾ .

هـ – قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ ﴾.

و – أنه قضى في السن بالقصاص وقال: " كتاب الله القصاص " وليس في القرآن قصاص في السن إلا في قوله تعالى: ﴿ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ ﴾ الذي ذُكِر في سياق بيان ما كُتِب على بني إسرائيل في التوراة.

* تنبيه: بيَّن المصنف أنه قد أجيب عن هذا الاستدلال بأن القصاص بالسن ثابت بشرعنا حيث إنه داخل في عموم قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْۚ ﴾ .

ز – مراجعته التوراة في رجم الزانيين.

* تنبيه: بيَّن المصنف أنه قد أجيب عن هذا الاستدلال بأن النبي ﷺ إنما راجع التوراة ليبين كذبهم، وأنه ليس بمخالف لشريعتهم.

ح – قوله: " من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها " ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكۡرِيٓ﴾ وهذا خطاب لموسى عليه السلام.

ط – ومن المعنى أن شرع الله تعالى الحكم في حق أمة يدل على تعلق المصلحة به؛ فإنه حكيم لا يخلو حكمه من المصلحة، ويدل على اعتبار الشارع له، فلا يجوز العدول عنه حتى يدل على نسخه دليل كما في الشريعة الواحدة.

** قالوا: وما استدل عنه أصحاب القول الأول يُجاب عنه بما يلي:

١ – استدلالهم بقوله تعالى: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ﴾غير صحيح فإن المشاركة في بعض الشريعة لا تمنع نسبتها بكمالها إلى المبعوث، نظراً إلى الأكثر.

٢ – وأما بقية الأدلة فإنها تندفع بكون الشريعة الأولى لم تثبت بطريق موثوق به، بل قد أخبر الله بتحريف أهلها وتبديلهم.

فلذلك أنكر النبي ﷺ على عمر كتاب التوراة، وصوَّب معاذاً في إعراضه عن كتبهم، ولم يلزمه ولا الصحابة الرجوع إليها، ولا البحث عنها.

وإنما الواجب الرجوع إلى ما ثبت منها بشرعنا كـ: " آية القصاص " و " الرجم " ونحوهما، وهو مما تضمنه الكتاب والسنة فيكون جزءاً منهما. فلا يجوز العدول عنه.

س ٣٤٦: اعترض على الاستدلال بالآيات بأن المراد بها هو التوحيد

بدليل أنه أمره باتباع هدى جميعهم، واتباع ما أوصى به جملتهم، وأما شرائعهم فمختلفة وناسخة ومنسوخة، فدل على أنه أراد الهدى المشترك. والمِلَّة عبارة عن أصل الدين بدليل قوله تعالى: ﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَٰهِـۧمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُۥ ﴾ ولا يجوز تسفيه الأنبياء الذين خالفوا شريعة إبراهيم عليه السلام. والهدى والنور أصل الدين والتوحيد.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن الشريعة من جملة الهدى فتدخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ ﴾ وهي من جملة ما أوصى الله به الأنبياء عليهم السلام.

وأما قولهم: " إن في شرائعهم الناسخ والمنسوخ " فيُقال في الجواب عنه: إنما يتَّبع الناسخ دون المنسوخ كما في الشريعة الواحدة.

قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف:

س ٣٤٧: هل يُعدُّ " قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف " حجة يُقدَّم على القياس ويُخص به العموم؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال أربعة:

١ – ليس بحجة. (عامة المتكلمين والشافعي في الجديد واختاره أبو الخطاب)

ودليلهم على ذلك: أن الصحابي يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو، ولم تثبت عصمته، وكيف تتصوَّر عصمة من يجوز عليهم الاختلاف؟ وقد جوَّز الصحابة مخالفتهم، فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما.

ف:

أ – انتفاء الدليل على العصمة.

ب – ووقوع الخلاف بينهم.

ج – وتجويزهم مخالفتهم.

تُعدُّ ثلاثة أدلة.

٢ - الحجة في قول الخلفاء الراشدين.

ودليلهم على ذلك: قوله ﷺ: " عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين ".

٣ – الحجة في قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

ودليلهم على ذلك: قوله ﷺ: "اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر".

٤ – هو حجة يُقدَّم على القياس ويُخص به العموم. (مالك والشافعي في القديم وبعض الحنفية)

وقد استدلوا على ذلك بما يلي:

أ – قوله ﷺ: " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتهم ".

ب – أن الصحابة رضي الله عنهم أقرب إلى الصواب وأبعد من الخطأ لأنهم حضروا التنزيل، وسمعوا كلام الرسول ﷺ منه، فهم أعلم بالتأويل، وأعرف بالمقاصد، فيكون قولهم أولى، كحال العلماء مع العامة.

** قالوا: وما استدل به أصحاب الأقوال السابقة يُجاب عنه بما يلي:

١ – ما ذكروه من " عدم العصمة " لا يلزم منه نفي حجية قول الصحابي؛ فإن المجتهد غير معصوم، ومع ذلك يلزم العاميَ تقليدُه.

٢ – قول من خص الأئمة بالإحتجاج بقولهم لا يصح؛ لما ذكرناه من عموم الدليل في الخلفاء وفي غيرهم.

٣ – وأما قوله ﷺ: " اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر ":

فيُحتمل أنه أراد الاقتداء بهم في سيرتهم وعدلهم.

فيُحتمل أنه ذكرهم لكونهم من جملة من يجب الاقتداء بهم.

س ٣٤٨: اعترض على الاستدلال بقوله ﷺ: " أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتهم " بأنه خطاب لعوام عصره بدليل أنه الصحابي غير داخل فيه.. فكيف يُجاب عنه؟

ج: يُقال في الجواب عنه: اللفظ عام، لكن خرج منه الصحابي بقرينة: أنهم الذين أُمر بتقليدهم، وجُعل الأمر بالتقليد لغيرهم.

إذا اختلف الصحابة على قولين:

س ٣٤٩: إذا اختلف الصحابة على قولين فهل يجوز للمجتهد أن يأخذ بقول بعضهم دون دليل؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يجوز ذلك ما لم ينكر على القائل قوله. (بعض الحنفية وبعض المتكلمين)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ - لأن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين.

ب - رجوع عمر ﷺ إلى قول معاذ ﷺ في ترك رجم المرأة.

٢ - لا يجوز للمجتهد أن يأخذ بقول البعض من غير دليل.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ - أن قول الصحابة رضي الله عنهم لا يزيد على الكتاب والسنة، ولو تعارض دليلان من كتاب أو سنة: لم يجز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح.

ب - لأننا نعلم أن أحد القولين صواب، والآخر خطأ، ولا نعلم ذلك إلا بالدليل.

** قالوا: وما استدل به الأولون يُجاب عنه بما يلي:

١ – أن اختلافهم إنما يدل على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين.

أما على الأخذ به: فكَلاَّ.

٢ – أما رجوع عمر ﷺ إلى قول معاذ ﷺ فلأنه اتضح له الحق بدليله فرجع إليه.

الاستحسان:

س ٣٥٠: ما المراد بالاستحسان؟

ج: للاستحسان ثلاثة معان:

١ – العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة.

٢ – ما يستحسنه المجتهد بعقله.

٣ – دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه.

وعند كل معنى وقع الخلاف.

س ٣٥١: تحدَّث عن حجية الاستحسان بناء على المعنى الأول؟

ج: قال القاضي يعقوب: القول بالاستحسان مذهب أحمد رحمه الله وهو: أن تترك حكماً إلى حكمٍ هو أولى منه.

قال المصنف: وهذا مما لا يُنكر وإن اختلف في تسميته.

(أي أن أهل المذاهب قد اتفقوا على حجية الاستحسان بهذا المعنى وإن اختلفت عباراتهم في ذلك).

س ٣٥٢: تحدَّث عن حجية الاستحسان بناء على المعنى الثاني؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – هو حجة. (أبو حنيفة)

وقد استدل على ذلك بما يلي:

أ – قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ ﴾.

ب – قوله تعالى: ﴿ وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم ﴾.

ج – قول النبي ﷺ: " ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن ".

د – لأن المسلمين استحسنوا دخول الحمام من غير تقدير أجرة.

وكذلك نظائره إذ التقدير في مثله قبيح فاستحسنوا تركه.

٢ – ليس بحجة.

** قالوا: ومما يبين فساد الاحتجاج بهذا المعنى مسلكان:

أ – أن هذا لا يُعرف من ضرورة العقل ونظره، ولم يرد فيه سمع متواتر، ولا نقل آحاد، وإذا انتفى الدليل على إثبات شئ وجب نفيه.

ب – أنا نعلم بإجماع الأمة قبل من قال بحجية الاستحسان بهذا المعنى: أن العالِم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر في الأدلة.

والاستحسان من غير نظر: حكمٌ بالهوى المجرد ومن ثَمَّ يكون باطلاً، فهو كاستحسان العامي، وأيُّ فرق بين العامي والعالم في غير معرفة الأدلة الشرعية وتمييز صحيحها عن فاسدها؟

ولعل مستند استحسانه وهم وخيال إذا عرض على الأدلة لم يحصل منه منفعة.

قال الشافعي رحمه الله: " من استحسن فقد شرَّع ".

ولما بُعث معاذ إلى اليمن لم يقل: " إني أستحسن " بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط.

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول يُجاب عنه بما يلي:

١ – أما اتباع أحسن ما أُنزل إلينا من ربِنا فواجب، لكن ليبينوا أن هذا مما أنزل إلينا ربنا فضلاً عن أن يكون من أحسنه.

٢ – أن الخبر دليل على أن الإجماع حجة، وهذا لا خلاف فيه، أما إن أرادوا به الآحاد فإنه يلزم منه بناء على ما ذكروه استحسان العوام والصبيان، وهذا لا يمكن.

٣ – أما ما استشهدوا به من المسائل فلعل دليل ذلك جريانه في عصر النبي ﷺ وتقريره عليه مع معرفته به لأجل المشقة في تقدير الماء المصبوب في الحمام، ومدة المقام، والمشقة سبب الرخصة.

ويُحتمل أن يقال: دخول الحمام مستباح بالقرينة التي هي الإذن، فإذا أتلف ماء ا- ثم ما يبذله له: إن ارتضى به الحمامي واكتفى به عوضاً عن الماء المصبوب أخذه، وإلا: طالبه بالمزيد إن شاء، فهذا أمر مقاس، والقياس حجة.

فثبت أن عدم تقدير الماء والأجرة قد أُخذ عن طريق القياس لا عن طريق الاستحسان.

س ٣٥٣: اعترض أصحاب القول الأول ممن احتج بالمعنى الثاني للاستحسان فقالوا: إننا نقصد استحسان من هو أهل للنظر في الأدلة الشرعية، أما من ليس أهلاً لذلك كالصبيان والعوام فلا يُقبل استحسانهم.. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُقال في الجواب عنه: إذا كان المجتهد قد حكم بناء على استحسانه دون نظر في الأدلة الشرعية فلا فائدة من اشتراط أهلية النظر.

س ٣٥٤: تحدَّث عن حجية الاستحسان بناء على المعنى الثالث؟

ج: قال المصنف رحمه الله: " هذا هَوَسٌ فإن ما لايعبَّر عنه لا يُدرى أهو وهم أم تحقيق؟ فلا بد من إظهاره؛ ليعتبر بأدلة الشريعة لتصححه أو تزيفه ".

أي: لا بد من إظهاره ليُختبر بواسطة الأدلة الشرعية لتحكم عليه بالصحة أو الزيف.

الاستصلاح:

س ٣٥٥: ما المراد بالاستصلاح ؟

ج: الاستصلاح هو: اتباع المصلحة المرسلة.

والمصلحة هي: جلب المنفعة، أو دفع المضرة.

س ٣٥٦: ما أقسام المصالح؟

ج: المصالح على ثلاثة أقسام:

١ - قسم شهد الشرع باعتباره (المصالح المعتبرة)، فهذا هو القياس وهو: اقتباس الحكم من معقول النص، أو الإجماع.

٢ - قسم شهد الشرع ببطلانه (المصالح الملغاة): كإيجاب الصوم بالوقاع في رمضان على الملك؛ لأننا لو أوجبنا عليه العتق: لسهل عليه فلا ينزجر، والكفارة وضعت للزجر، فهذا لا خلاف في بطلانه لمخالفته النص.

وفتح هذا النوع من المصالح يؤدي إلى تغيير حدود الشرع.

٣ - ما لم يشهد له الشرع بإبطال، ولا اعتبار معين (المصالح المرسلة).

س ٣٥٧: ما أقسام المصالح المرسلة؟

ج: المصالح المرسلة على ثلاثة أنواع:

١ - ما يقع في مرتبة " الحاجيات " كـ: " كتسليط المولى على تزويج الصغيرة " فذلك لا ضرورة إليه، لكنه محتاج إليه لتحصيل الكفء خيفة

من الفوات، واستقبالا للصلاح المنتظر في المآل.

٢ – ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات (التحسينيات) كـ: " اعتبار الولي في النكاح " صيانة للمراة عن مباشرة العقد؛ لكونه مشعراً بتوقان نفسها إلى الرجال، ولا يليق ذلك بالمروءة، ففوَّض ذلك إلى الولي؛ حملا للخلق على أحسن المناهج.

ولو أمكن تعليل ذلك بـ: قصور رأي المرأة في انتقاء الأزواج وسرعة الاغترار بالظاهر لكان من النوع الأول، ولكن اشتراط الولي في النكاح لا يسلب عبارة المرأة، فلا بد من أخذ رأيها في الرجل الذي ستتزوجه.

س ٣٥٨: ما حكم النوعين السابقين؟

ج: هذان النوعان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير دليل؛ فإنه لو جاز ذلك:

أ – كان وضعاً للشرع بالرأي.

ب – ولما احتجنا إلى بعثة الرسل.

ج – ولكان العامي يساوي العالم في ذلك؛ فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه.

س ٣٥٩: أكمل الحديث عن أنواع المصالح المرسلة.

ج: ٣ – ما يقع في رتبة " الضروريات " وهي: ما عرف من الشارع الالتفات إليها. وهي خمسة: أن يحفظ عليهم " دينهم " و " أنفسهم " و

" عقلهم " و " نسبهم " و " مالهم ".

ومثاله: قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدع؛ صيانة لدينهم.

وقضاؤه بالقصاص؛ إذ به حفظ النفوس.

وإيجابه حد الشرب؛ إذ به حفظ العقول.

وإيجابه حد الزنا؛ حفظاً للنسل والأنساب.

وإيجابه زجر السارق؛ حفظاً للأموال.

ولا يمكن تفويت هذه الأصول الخمسة.

س ٣٦٠: ما حكم النوع الثالث من أنواع المصالح المرسلة " الضروريات "؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – هذه المصلحة حجة. (مالك وبعض الشافعية)

ودليل ذلك: لأنا قد علمنا أن ذلك من مقاصد الشرع، وكون هذه المعاني مقصودة عُرِف بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة، وقرائن الأحوال، وتفاريق الأمارات.

فيسمى ذلك مصلحة مرسلة ولا نسميه قياساً؛ لأن القياس يرجع إلى أصل معين.

٢ – هذه المصلحة ليست بحجة.

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – لأنه لم يُعرف عن الشارع المحافظة على الدماء بكل طريق.

ولذلك لم يشرع المثلة، ولم يشرع القتل في السرقة، وشرب الخمر، وإن كان القتل عند حدوث ما سبق أبلغ في الردع والزجر.

ب – أن المجتهد إذا أثبت حكماً مستنداً إلى مصلحة من هذه المصالح دون دليل شرعي كان ما فعله وضعاً للشرع بالرأي والهوى، وحكماً بالعقل المجرد، كما حُكي أن مالكاً قال: " يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين ".

ولا نعلم أن الشرع حافظ على مصلحتهم بهذا الطريق، فلا يُشرع مثله.

" تقاسيم الكلام والأسماء "

س ٣٦١: اللغات من حيث المبدأ: هل هي توقيفية أم اصطلاحية؟

ج: اختلف في ذلك على اقوال ثلاثة:

١ – توقيفية.

ودليل ذلك: أن الاصطلاح لا يتم إلا بواسطة " خطاب " يخاطب الخلق بعضهم بعضاً به، و " مناداة " ينادي بعضهم بعضاً بها، و " دعوة " بعضهم بعضاً للاصطلاح على ذلك الأمر، ولا يكون ذلك إلا عن طريق لفظ معلوم عندهم قبل أن يجتمعوا لوضع تلك الاصطلاحات.

٢ – اصطلاحية.

ودليل ذلك: أنه لا يمكن للمخاطب أن يفهم التوقيف الوارد من الله تعالى إلا إذا كان على معرفة سابقة بلفظ صاحب التوقيف باصطلاح سابق، فيكون الأصل هو الاصطلاح وليس التوقيف.

٣ – يجوز أن تكون توقيفية، ويجوز أن تكون اصطلاحية، ويجوز أن يكون بعضها توقيفياً، وبعضها اصطلاحياً، وأن يكون بعضها قد ثبت بالقياس. (القاضي)

ودليل ذلك: أن جميع ذلك متصوَّر في العقل وممكن.

أما التوقيف: فإن الله سبحانه قادر على أن يخلق لخلقه العلم بأن هذه الأسماء قُصدت للدلالة على المسميات.

وأما الاصطلاح: فبأن تجتمع دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مهم لديهم، وما يحتاجونه من تعريف الأمور الغائبة التي لا يمكن للإنسان أن يصل إليها، فيبدأ واحد، ويتبعه آخر وهكذا حتى يتم ويكمل الاصطلاح.

أما الواقع منها: فلا يطمع إنسان في معرفته قطعاً ويقيناً؛ إذ لم يرد به نص ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته.

ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبُّد عملي ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فالخوض فيه فضول فلا حاجة إلى التطويل فيه.

قال المصنف رحمه الله: " والأشبه أنها توقيفية لقوله تعالى: ﴿ وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾ ".

س ٣٦٢: اعترض على ما رجحه المصنف بأنه يحتمل أن الله تعالى قد ألهم آدم عليه السلام وضع ذلك، ثم نسبه إلى تعليمه؛ لأنه الهادي إليه. ويحتمل أنه كان موضوعاً قبل آدم بوضع خلق آخرين، فعلَّمه ما تواضع عليه غيره. ويحتمل أنه أراد الأسماء التي كانت موجودة في زمن آدم عليه السلام مثل: السماء، والأرض، وما في الجنة والنار، دون الأسامي التي حدثت مسمياتها فيما بعد.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عنه: إن ما ذكرتموه من احتمالات نوع تأويل ولا دليل عليه.

هل تثبت الأسماء بالقياس؟:

س ٣٦٣: هل تثبت الأسماء بالقياس؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يجوز أن تثبت الأسماء بالقياس. (أبو الخطاب وبعض الحنفية وبعض الشافعية)

واستدلوا على ذلك بما يلي:

أ – أننا عرفنا أن أهل اللغة خصوا مسكر عصير العنب باسم " الخمر "، فوضعه لغيره اختراع من عندنا، فلا يكون من لغتهم.

وإذا علمنا أنهم وضعوه لكل مسكر فاسم " الخمر " ثابت للنبيذ توقيفاً من جهتهم، لا بقياسنا.

وإن احتمل الأمرين: فلم نتحكم عليهم ونقول: إن لغتكم هذه؟!

ب – أننا قد رأينا أهل اللغة يضعون الاسم لِمعانٍ ويخصصونها بالمحل، كما يسمون الفرس: " أدهم " لسواده، ويسمونه: " كميتاً " لحُمرته. ويسمون الزجاج الذي تقرُّ فيه المائعات: " قارورة ".

ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها، وإن كان المعنى عاماً في غيره.

فإذاً: كل ما ليس على قياس التصريف الذي عُرِف منهم لا سبيل إلى إثباته ووضعه بالقياس.

٢ – يجوز أن تثبت الأسماء بالقياس كـ: " تسمية النبيذ خمراً ". (القاضي

يعقوب وبعض الشافعية)

ودليل ذلك: أننا نعلم أن مسكر العنب إنما سمي خمراً لأنه يخامر العقل – أي: يغطيه –، وقد وجدت هذه العلة في النبيذ فيسمى خمراً، ودخل ذلك في عموم قوله ﷺ: " حرمت الخمرة لعينها ".

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول غير صحيح لما يلي:

أ – ما قالوه في دليلهم الأول باطل حيث إنه يصح القياس إذا تحققنا أن أهل اللغة وضعوا الاسم لمعنى، فإن وضعهم الاسم لذلك المعنى يدلنا على أنهم وضعوا هذا الاسم لكل ما وجد فيه ذلك المعنى.

كما أن الشارع إذا نص على حكم شرعي في صورة لمعنى: علمنا أنه قصد إثبات الحكم في كل ما وجد فيه ذلك المعنى.

فالقياس: توسيع مجرى الحكم وتعميم الأحكام الشرعية.

وإذا جاز قياس التصريف فسموا فاعل الضرب: " ضارباً "، ومفعوله: " مضروباً ": فَلِمَ لا يجوز فيما نحن فيه؟

ب – وما قالوه في دليلهم الثاني غير صحيح لأن العرب تضع الاسم لشيئين: " الجنس " و" الصفة "، فكانت العلة ذات وصفين، ومتى كانت العلة كذلك لم يثبت الحكم بدونهما.

تقاسيم الأسماء:

س ٣٦٤: ما هي تقاسيم الأسماء؟

ج: هي أربعة أقسام:

١ - الأسماء الوضعية.

٢ - الأسماء العُرفية.

٣ - الأسماء الشرعية.

٤ - المجاز المُطلَق.

س ٣٦٥: ما المراد بالأسماء الوضعية؟

ج: المراد بها: الحقيقة.

والاسم الوضعي (الحقيقة) في الاصطلاح هو: اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي.

س ٣٦٦: متى يكون الاسم عُرفياً؟

ج: يصير الاسم عُرفياً باعتبارين:

١ - أن يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته الوضعية.

كـ " تخصيص الدابة بذوات الأربع " مع أن وضعها في أصل اللغة يشمل كل ما يدب.

٢ - أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وُضِع له أولاً، بل هو مجاز فيه كـ "

الغائط " و " العذِرة " و " الراوية ".

وحقيقة الغائط: المطمئن من الأرض، والعذِرة: فناءالدار، والراوية: الجمل الذي يستقى عليه.

فصار أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً يسبق إلى الفهم إلا أنه ثبت بعُرف الاستعمال، لا بالوضع الأول.

س ٣٦٧: هل الحقيقة الشرعية واقعة أم منقولة؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لم يُنقل شيء بل الاسم باق على ما هو عليه في اللغة، لكن اشترط للصحة شروط : فـ " الركوع " و " السجود " شرط للصلاة لا من نفس الصلاة.

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – أن القرآن عربي، والنبي ﷺ مبعوث بلسان قومه.

ولو قال: " أكرموا العلماء " وأراد الفقراء: لم يكن هذا لساناً عربياً، وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً.

ب – أنه لو فعل ذلك: للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف.

٢ – الأسماء الشرعية منقولة من اللغة إلى الشرع كـ " الصلاة " و " الصيام " و " الزكاة " و " الحج ".

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن ما تصوَّره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسام معروفة، ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف إما عن طريق النقل أو التخصيص.

وإنكار أن الركوع والسجود والقيام والقعود الذي هو ركن الصلاة منها إنكار بعيد جداً.

وتسليم أن الشرع يتصرف في ألفاظ اللغة بالنقل تارة، والتخصيص أخرى - كتصرف أهل العُرف - أسهل وأولى مما ذكروه؛ إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب.

ب – أن الله تعالى قد سمى الصلاة إيماناً بقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَـٰنَكُمْ ﴾.

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول غير صحيح لما يلي:

١ – أن استعمال الشارع تلك الأسماء في غير ما وضعته العرب لها لا يلزم منه إخراج هذه الأسماء عن أن تكون عربية لأن أهل اللغة يستخدمون بعض الأسماء في غير ما وضعته لها.

ثم إن ذلك لا يخرج القرآن عن كونه عربياً، كما لو اشتمل على مثلها من الكلمات الأعجمية كما سبق بيانه في مسألة: " اشتمال القرآن على ألفاظ بغير العربية " (راجع السؤال رقم: ١٦١).

٢ – أما قولهم: " لو فعل ذلك: للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف "

فغير صحيح لأن ذلك إنما يجب إذا لم يُعلم مقصود الشارع من هذه الأسماء فيبينها بالقرائن والتكرير مرة بعد أخرى، فإذا فهم حصل الغرض.

س ٣٦٨: ما هي ثمرة الخلاف وفائدته في المسألة السابقة؟

ج: عند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية دون اللغوية، ولا يكون مجملاً؛ لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع لبيان الأحكام الشرعية.

وحُكي عن القاضي: أنه يكون مجملاً (أي: متردداً بين اللغة والشرع) وهو قول بعض الشافعية.

قال المصنف: والأَولى ما قلناه.

المجـــاز:

س ٣٦٩: ما المراد بـ " المجاز "؟

ج: المجاز هو: اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح.

س ٣٧٠: ما هي الأمور التي يصح بها المجاز؟

ج: يصح المجاز (أي: يُصار إلى المجاز) في أمور أربعة، وهي:

١ - اشتراكهما في المعنى المشهور في محل الحقيقة.

كـ " استعارة لفظ الأسد في الرجل الشجاع " لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي.

ولا تصح استعارة الأسد في " الرجل الأبخر "، وإن كان البخر موجوداً في محل الحقيقة (أي: في الأسد) ومشهور به.

٢ – بسبب المجاورة غالباً.

كـ " تسمية المزادة: راوية " باسم الجمل الحامل لها، لتجاوهما في الأعم الأغلب. و " تسمية المرأة ظعينة " باسم الجمل الذي تظعن عليه؛ للزومها إياه. وكذلك تسمية " الفضلة المستقذرة: غائطاً وعذرة ".

٣ – إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به كقولهم " الخمرة محرَّمة " مع أن المحرم شربها، و " الزوجة محلَّلة " مع أن المحلل: وطؤها. وكإطلاقهم السبب على المسبب. وبالعكس.

٤ – حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه كقوله تعالى: ﴿ وَسْئَلِ

ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ ﴿وَأُشۡرِبُواْ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡعِجۡلَ ﴾ أي: حب العجل.

* تنبيه: كل مجاز له حقيقة في شيء آخر؛ إذ هو عبارة عن المستعمل في غير موضوعه، فلا بد أن يكون له موضوع.

ولكن لا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز؛ إذ كون الشيء له موضوع لا يلزم أن يستعمل فيما عداه.

دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز:

س ٣٧١: إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فعلى ماذا يُحمل؟

ج: إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فإنه يُحمل على الحقيقة، ولا يكون مجملاً (متردداً) إلا إذا دلَّ دليل على أنه أريد به المجاز.

ويدل على ذلك ما يلي:

١ - أننا لو جعلنا كل لفظ أمكن التجوز فيه مجملاً لتعذرت الاستفادة في أكثر الألفاظ.

٢ - أن مقصود الوضع " وهو: التفاهم" يختل بسبب ذلك.

٣ - ولأن واضع الاسم لمعنى إنما وضعه ليكتفي به فيه، فكأنه قال: " إن سمعتم هذه اللفظة فافهموا ذلك المعنى " فيجب حمله عليه.

س ٣٧٢: ما الحكم إذا غلب المجاز في العُرف والاستعمال؟

ج: إذا غلب المجاز في العرف والاستعمال كالأسماء العرفية فإن الحقيقة اللغوية تصير حينئذ كالمتروكة.

مثال ذلك: لو قال: " رأيت غائطاً، أو راوية " لم تفهم منه الحقيقة اللغوية، فيصير الحكم للعرف ولا يصرف إلى الحقيقة اللغوية إلا بدليل.

علامات الحقيقة والمجاز:

س ٣٧٣: كيف يُستدل على معرفة الحقيقة من المجاز ؟

ج: يُستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين:

أحدهما: أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة، والآخر لا يفهم إلا بقرينة، فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقا.

أو يكون أحد المعنيين يقتصر فيه على مجرد اللفظ مطلقاً بلا قرينة أو تقييد أو نحو ذلك، والمعنى الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظه، فيكون حقيقة فيما يقتصر فيه على مجرد اللفظ.

والثاني: أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين كـ " الأمر " في الكلام حقيقة؛ لأنه يصح منه: " أَمَر يأمرُ أمراً " وليس بحقيقة في الشأن نحو قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمۡرُ فِرۡعَوۡنَ بِرَشِيدٍ﴾ لأنه لا يقال منه: " أمر يأمر ".

الكلام وأقسامه:

س ٣٧٤: ما المراد بـ " الكلام " ؟

ج: الكلام هو: الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة.

س ٣٧٥: ما أقسام الكلام ؟

ج: ينقسم الكلام إلى: " مفيد " و " غير مفيد ".

س ٣٧٦: ما المقصود بـ " الكلام " عند أهل العربية ؟

ج: أهل العربية يخصون الكلام بما كان مفيداً.

س ٣٧٧: ما المراد بـ " الكلام المفيد " ؟

ج: الكلام المفيد هو: الجملة المركبة من: " مبتدأ وخبر " أو " فعل وفاعل " أو " حرف نداء واسم ".

وما عداه: إن كان لفظة واحدة فهي: " كلمة وقول ".

وإن كثر فهو: " كَلِمٌ وقول ".

س ٣٧٨: ما أقسام الكلام المفيد ؟

ج: ينقسم الكلام المفيد إلى ثلاثة أقسام:

١ – النص.

٢ – الظاهر.

٣ – المجمل.

س ٣٧٩: ما المراد بـ " النص " ؟

ج: اختلف في تعريفه:

فقيل هو: ما يفيد بنفسه من غير احتمال. كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾.

وقيل: هو الصريح في معناه.

وقد يُطلق اسم النص على الظاهر.

وقد يُطلق على ما لا يتطرق إليه احتمال يعضده دليل، فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه فإن ذلك لا يخرجه عن كونه نصاً.

س ٣٨٠: ما حكم النص ؟

ج: حكمه: أنه يُصار إليه ولا يُترك العمل به إلا إذا ثبت ناسخ له.

س ٣٨١: ما حكم إطلاق النص على الظاهر ؟

ج: لا مانع منه؛ فإن النص في اللغة بمعنى: " الظهور " كقولهم: " نصَّت الظبية رأسها ": إذا رفعته وأظهرته. قال امرؤ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش *** إذا هي نصَّته ولا بمعطل

ومنه سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه.

قال المصنف: " إلا أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً (وهو أن يُقال في تعريفه: ما يفيد بنفسه من غير احتمال) دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ؛ فإنه على خلاف الأصل ".

أي: حتى لا تتطرق الاحتمالات إلى النص أو أن يُراد به أكثر من معنى.

س ٣٨٢: ما المراد بـ " الظاهر " ؟

ج: الظاهر هو: ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق معنى، مع تجويز غيره.

وإن شئت قلت: ما احتمل معنيين هو في أحدهما أظهر.

س ٣٨٣: ما حكم " الظاهر " ؟

ج: حكمه: أن يُصار إلى معناه الظاهر، ولا يجوز تركه إلا بتأويل.

س ٣٨٤: ما المراد بـ " التأويل " ؟

ج: التأويل هو: صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به؛ لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر.

س ٣٨٥: ما أنواع التأويل ؟

ج: للتأويل أنواع ثلاثة:

١ – التأويل البعيد إذا كان الاحتمال المأول إليه بعيداً جداً، فهذا يحتاج إلى دليل في غاية القوة.

٢ – التأويل القريب إذا كان الاحتمال المأول إليه قريباً جداً، فهذا يكفيه أدنى دليل.

٣ – التأويل المتوسط إذا كان الاحتمال المأول إليه متوسطاً فهذا يحتاج إلى دليل متوسط في القوة.

س ٣٨٦: ما أقسام دليل التأويل الذي يقوى به الاحتمال المرجوح على

الراجح ؟

ج: له أقسام ثلاثة:

١ – القرينة.

٢ – نص ظاهر آخر.

٣ – القياس الراجح.

* مهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح.

س ٣٨٧: ما هي شروط التأويل ؟

ج: له شرطان:

١ – أن يكون المعنى الذي أوِّل إليه اللفظ من المعاني التي يحتملها اللفظ نفسه.

٢ – أن يقوم التأويل على دليل صحيح، يدل دلالة واضحة وصريحة على صرف اللفظ عن ظاهره إلى غيره.

س ٣٨٨: اذكر بعض الأمثلة للتأويلات البعيدة والفاسدة، مع بيان وجه بعد هذه التأويلات.

ج: المثال الأول: تأويل الحنفية قول النبي ﷺ لغيلان بن سلمة حيث أسلم على عشر نسوة: " أمسك منهن أربعاً " بالانقطاع عنهن وترك نكاحهن وعضدوه بالقياس.

* والقرائن التي جعلت هذا التأويل بعيداً هي ما يلي:

١ - أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلا الاستدامة؛ فإنهم لو فهموه: لكان هو السابق إلى أفهامنا.

٢ - أنه فوَّض الإمساك والمفارقة إلى اختياره، وابتداء النكاح لا يصح إلا برضاء المرأة.

٣ - أنه لو أراد ابتداء النكاح: لذكر شرائطه؛ لئلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أحوج حديث العهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح.

٤ - أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول: انكح أربعاً ممن شئت.

المثال الثاني: قول الحنفية في قول النبي ﷺ: " أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل " قالوا: هذا محمول على الأمة، فثناهم عن قولهم: " فلها المهر بما استحل من فرجها " فإن مهر الأمة للسيد، فعدلوا إلى المكاتبة.

* والقرائن التي جعلت هذا التأويل بعيداً هي ما يلي:

١ – أن العموم قوي.

٢ – أن المكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من كلام العرب إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلا بقرينة تقترن باللفظ، وليس قياس النكاح على المال، والإناث على الذكور قرينة مقترنة باللفظ تصلح لتنزيله على صورة نادرة.

ومما يدل على ظهور قصد التعميم أمور، وهي:

أ – أنه صُدِّر بـ " أي " وهي من كلمات الشرط، ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن خالف في صيغ العموم.

ب – أنه أكد بـ " ما " وهي من مؤكدات العموم.

ج – أنه رتب بطلان النكاح على الشرط في معرض الجزاء.

د – ولو اقترح على العربي الفصيح أن يأتي بصيغة دالة على العموم مع الفصاحة والجزالة: لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة.

٣ – (من القرائن): أن الصحابة لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة.

٤ – أننا لو سمعنا نحن هذه الصيغة: لم نفهم منها المكاتبة، ولو قال القائل: " قصدت المكاتبة " لنُسِب كلامه إلى الإلغاز، ولو أخرج المكاتبة وقال: " ما خَطَرت ببالي " لم يستنكر كلامه، فما لا يخطر على البال إلا بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟!

المثال الثالث: قيل في تأويل قوله ﷺ: " لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل " نحمله على القضاء فإنه من هذا القبيل؛ لأن التطوع غير مراد فلا يبقى إلا الفرض الذي هو ركن الدين، وهو صوم رمضان، والقضاء والنذر يجب بأسباب عارضة فهو كالمكاتبة في مسألة النكاح.

قال المصنف رحمه الله: " والصحيح: أنه ليس ندرة هذا كندرة المكاتبة، وإن كان الفرض أسبق إلى الفهم، فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل

قوي. وليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبة ".

* والحاصل مما تقدم من الأمثلة ما يلي:

أ – أن إخراج النادر قريب ومتصوَّر.

ب – أن قصر العموم على النادر والشاذ ممتنع وبعيد.

ج – أن بين القريب والممتنع درجات متفاوتة في القرب والبعد.

والذوق الفقهي هو الذي يؤثر في الحكم على التأويل بكونه قريباً، أو بعيداً، وهذا موضعه كتب الفروع.

س ٣٨٩: ما المراد بـ " المجمل "؟

ج: المجمل هو: ما لا يُفهم منه عند الإطلاق معنى.

وقيل: ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر.

س ٣٩٠: ما أسباب الإجمال (أو: ما مواضع ورود الإجمال)؟

ج: من أسبابه ما يلي:

١ – الألفاظ المشتركة كلفظة " العين " المشتركة بين " الذهب " و " العين الناظرة " وغيرهما، و" القرء " المشترك بين " الحيض " و " الطهر "، و" الشفق " المشترك بين " البياض " و" الحمرة ".

٢ – الإجمال في لفظ مركب كقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ متردد بين " الزوج " و " الولي ".

٣ – وقد يكون بحسب التصريف كـ " المختار " يصلح للفاعل،

والمفعول.

٤ – وقد يكون لأجل حرف محتمل كـ " الواو " تصلح عاطفة، ومبتدأة.

و " من " تصلح للتبعيض، وابتداء الغاية، والجنس وأمثال ذلك.

س ٣٩١: ما حكم الكلام المجمل؟

ج: حكمه: التوقف فيه حتى يتبين المراد منه.

س ٣٩٢: هل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ مُجمَل أم لا إجمال فيه؟

ج: اختلف فيه على قولين:

١ – مجمل. (القاضي وقول جماعة من المتكلمين)

ودليل ذلك: لأن الأعيان والذوات لا تتصف بالتحريم حقيقة وإنما يحرم الفعل الذي يتعلق بها؛ فلا يدرى ما ذلك الفعل في الميتة: أكلها؟ أم بيعها؟ أم النظر إليها؟ أو لمسها؟

٢ – ليس بمجمل. (أبو الخطاب وبعض الشافعية)

ودليل ذلك: ظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل، والعرف كالوضع.

ولذلك قسَّمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية.

ومن أنِس بما تعارف عليه أهل اللغة علِم أنهم يقصدون بقولهم: " حرَّمت عليك الطعام " الأكل، دون اللمس والنظر. وبقولهم: " حرَّمت عليك الجارية " الوطء.

فيذهبون في ترحيم كل عين إلى تحريم ما هي معدَّة له.

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول غير صحيح لأن ما ذكرناه ظاهر من جهة العرف في الأكل، والتصريح يكون بالوضع تارة وبالعرف أخرى.

س ٣٩٣: هل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ مُجمَل أم لا إجمال فيه؟

ج: اختلف فيه على قولين:

١ – مجمل. (القاضي)

٢ – ليس بمجمل، وإنما هو لفظ عام فيُحمل على عمومه.

س ٣٩٤: هل قول النبي ﷺ: "لا صلاة إلا بطهور" مُجمَل أم لا إجمال فيه؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – مجمل. (الحنفية)

ودليل ذلك: لأن المراد به نفي حكمه؛ إذ لا يمكن حمل اللفظ على نفي صورة الفعل فيكون خلفاً، وليس حكم أولى من حكم.

٢ – ليس بمجمل.

ودليل ذلك: أننا إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية لم يحتج إلى إضمار الحكم، وإنما يصار إلى الإضمار إذا لم يمكن حمل اللفظ على ما أضيف إليه اللفظ.

والصحيح أن يحمل الحديث على نفي الصحة لا نفي الصلاة الشرعية.

ودليل ذلك: أنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته، كقولهم: " لاعلم إلا ما نفع " و " لا عمل إلا بنية " و " لا بلدة إلا بسلطان " يراد بكل ذلك: نفي الفائدة والجدوى، ولو قضينا بالصحة لم تنتف الفائدة فيكون على خلاف العرف.

ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية لأنه لا يخلوم من أمرين:

أ – إن أُريد بالصلاة الشرعية نفس صورة الصلاة لم يكن حمل اللفظ عليه لكونه خلفاً.

ب – وإن فسرت بالفعل مع الحكم لم يصح لأن الصلاة يؤمر بها، وينهى عنها، والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه.

س ٣٩٥: اعترض الحنفية على ما سبق بأن الإنسان لو صلى دون طهارة فإن صلاته فاسدة، ولكن ذلك لا يمنع من إطلاق اسم " الصلاة " عليها وإن كانت فاسدة.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: ذلك مجاز لكونها على صورة الصلاة، والكلام يحمل على حقيقته، والصحيح أن يُحمل ذلك على نفي الصحة – كما تقدم –.

س ٣٩٦: هل قول النبي ﷺ : " لا عمل إلا بنية " مُجمَل أم لا إجمال فيه؟

ج: هذا الحديث منه ﷺ يدل على نفي الأجزاء وعدمه؛ لما سبق ذكره من أن نفي كل فعل متحقق الوجود إنما هو نفي فائدته وجدواه، فيكون المراد نفي فائدته وجدواه بدون نية، فتنتفي صحته بناء على ذلك: فليس هذا من المجملات إذاً، بل هو من المألوف في العرف، وكل هذا نفي لما لا يمكن نفيه، وهو صدق، لأن المراد نفي مقاصده، لا نفي ذاته؛ لأن العمل موجود.

س ٣٩٧: هل قول النبي ﷺ: " رُفِع عن أمتي الخطأ والنسيان " مُجمَل أم لا إجمال فيه؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – الحديث فيه إجمال، إذ المراد به: المراد رفع حكمه الذي هو المؤاخذة والعقاب، لا نفي الضمان ولزوم القضاء.

ودليل ذلك: لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل عاماً في كل حكم، كما لم يجعل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ عاماً في كل حكم.

بل لا بد من إضمار فعل يضاف النفي إليه ،

فهاهنا لابد من إضمار حكم يضاف الرفع إليه، ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع.

وقد كان يفهم من قولهم قبل عُرف الشرع: " رفعت عنك الخطأ ": المؤاخذة به والعقاب.

وأما الضمان فإنه لا يجب للعقاب خاصة، بل قد يجب امتحاناً ليُثاب عليه، ولهذا يجب على الصبي والمجنون، وعلى العاقلة، ويجب على المضطر مع وجوب الإتلاف، ويجب عقوبة على قاتل الصيد.

فأكثر ما يقال: إنه ينتفي الضمان الذي يجب عقوبة.

٢ – لا إجمال في ذلك، إذ المراد به: رفع حكم الخطأ والنسيان. (ممن قال به أبو الخطاب).

ودليل ذلك: أننا قد علمنا أنه لم يرد رفع صورته، لأنه يلزم من ذلك مخالفة الواقع وكلام رسول الله ﷺ يجلُّ ويتنزه عن ذلك.

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول لا يصح لما يلي:

أ – لأنه لو أراد نفي الإثم لم يكن لهذه الأمة فيه مزية؛ فإن الناسي لا يكلف في كل شريعة.

ب – ولأنه لما أضاف الرفع إلى مالا ترتفع ذاته، اقتضى رفع ما يتعلق به؛ ليكون وجوده وعدمه واحداً، كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته انتفى حكمه ليكون وجوده وعدمه واحداً.

البيـــان:

س ٣٩٨: ما المراد بالبيان والمبيَّن؟

ج: البيان والمبيَّن في مقابلة المجمل.

س ٣٩٩: فصِّل في معنى البيان؟

ج: قيل في معناه أنه: الدليل، وهو: ما يُتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن.

وقيل: هو: إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح.

وقيل: هو: ما دل على المراد مما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد.

وقد قيل: التعريفان السابقان يختصان بالمجمل.

وقد يقال لمن دلَّ على شيء: " بيَّنه " و " هذا بيان حسن " وإن لم يكن مجملاً، والنصوص المُعْرِبة عن الأحكام ابتداء: بيان، وليس هنالك إشكال.

ولا يُشترط أيضاً حصول العلم للمخاطب؛ فإنه يقال: " بيَّن له غير أنه لم يتبيَّن ".

س ٤٠٠: ما الذي يحصل به البيان؟

ج: يحصل البيان بأمور، منها:

١ – بالكلام.

٢ – بالكتابة ككتابة النبي ﷺ إلى عماله في الصدقات.

٣ – بالإشارة كقوله ﷺ: " الشهر هكذا وهكذا وهكذا " وأشار بأصابعه.

٤ – بالفعل كـ " تبيينه الصلاة والحج " بفعله.

٥ – وقد يتبيَّن جواز الفعل بالسكوت عنه؛ فإن النبي ﷺ لا يقر على الخطأ.

* والقاعدة: أن كل ما قُيِّد من الشارع فهو بيان.

س ٤٠١: اعترض بعضهم بأن الصلاة قد بيِّنت بالقول حيث قال ﷺ: " صلوا كما رأيتموني أصلي " وكذلك الحج فقد قال ﷺ: " خذوا عني مناسككم "، فلم يكن البيان بالفعل.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُجاب عن ذلك من وجهين:

١ – أن هذه الألفاظ لا تعلم منه الصلاة، ولا المناسك، وإنما بان ذلك وعُلِم بفعله ﷺ.

٢ – أن البيان بالفعل أقوى وأكثر دلالة على الصفة من البيان بالقول، لما في المشاهدة من المزيد عن الإخبار.

س ٤٠٢: هل يجوز أن يكون البيان أضعف من المبيَّن؟

ج: نعم كـ " تبين آيات القرآن بأخبار الآحاد ".

تأخير البيان عن وقت الحاجة:

س ٤٠٣: هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؟

ج: لا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

س ٤٠٤: هل يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب (أي: وقت نزول الحكم) إلى وقت الحاجة؟

ج: اختلف في ذلك على مذاهب ثلاثة:

١ – لا يجوز ذلك. (أبو بكر عبدالعزيز، وأبو الحسن التميمي، وهو قول أهل الظاهر، والمعتزلة)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن الخطاب يراد لفائدة، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه.

ولا يجوز أن يقال: " أبجد هوز " يراد به: وجوب الصلاة، ثم يبينه فيما بعد.

ب – أنه لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية؛ لأنه لا يفهم معناه، ولا يسمع إلا لفظه.

ج – أنه لا خلاف أنه لو قال: " في خمس من الإبل شاة " يريد به: " في خمس من البقر " لم يجز؛ لأنه تجهيل في الحال على السامع، وإيهام لخلاف المراد.

وكذا قوله ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ يوهم قتل كل مشرك، فإذا لم يبين

التخصيص: فهو تجهيل في الحال.

ولو أراد بالعشرة سبعة: لم يجز إلا بقرينة الاستثناء.

كذلك العام لا يجوز أن يراد به الخصوص إلا بقرينة متصلة مبينة، فإن لم يكن بقرينة: فهو تغيير للوضع.

٢ – يجوز تأخير بيان المجمل، ولا يجوز تأخير بيان التخصيص في العموم.

ودليل ذلك أن تأخير بيان التخصيص يوهم العموم: فمتى أريد به الخصوص ولم يبين مراده أوهم ثبوت الحكم في صورة غير مرادة، والمجمل بخلاف هذا؛ فإنه لا يفهم منه شيء.

٣ – يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة. (ابن حامد، والقاضي، وبه قال أكثر الشافعية، وبعض الحنفية)

وهنالك مسلكان لإثبات صحة هذا القول:

المسلك الأول: الاستدلال بوقوعه في الكتاب والسنة.

ويدل على ذلك أدلة، ومنها:

أ – قال الله سبحانه: ﴿فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ﴾.

ب –وقال سبحانه: ﴿الٓر كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ و " ثم " للتراخي.

ج – وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً﴾ ولم يفصِّل إلا بعد السؤال.

د - وقال سبحانه في خُمس الغنيمة: ﴿وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾ وأراد: " بني هاشم " و " بني المطلب " ولم يبينهم، فلما منَعَ " بني نوفل " و " بني عبد شمس " سئل عن ذلك فقال: " إنا وبنو المطلب لم نفترق في جاهلية ولا إسلام ".

هـ - وقال سبحانه لنوح: ﴿ٱحْمِلْ فِيهَا مِن كُلٍّ زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ ٱلْقَوْلُ﴾ فتوهَّم نوح عليه السلام أن ابنه من أهله حتى بيَّن الله تعالى له.

و - وقال سبحانه وتعالى: ﴿أَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ وبين المراد بصلاة جبريل بالنبي ﷺ في اليومين.

ز - وبان المراد بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ بقول النبي ﷺ: " في أربعين شاة شاة " و " ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ".

ح - وبان المراد بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ بفعله؛ لقوله ﷺ: " خذوا عني مناسككم ".

ي - والنكاح والإرث أصلهما في الكتاب، وبينهما النبي ﷺ متراخياً بالتدريج: من يرث، ومن لا يرث، ومن يحل نكاحه، ومن يحرم.

ك - وقوله سبحانه: ﴿وَجَٰهِدُوا۟﴾ عام، ثم قال: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ﴾.

* ويمكن الاستدلال بكل عام أتى في الشرع وورد خصوصه بعده. وهذا لا سبيل إلى إنكاره.

وإن تطرق الاحتمال إلى بعض هذه الاستشهادات فلا يتطرق إلى الجميع.

المسلك الثاني: الاستدلال بالقياس على النسخ.

وبيانه: أنه يجوز تأخير النسخ، بل يجب، والنسخ: بيان للوقت، فيجوز أن يرِد بلفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام، ثم ينسخ بعد حصول اعتقاد اللزوم في الدوام.

** قالوا: وأما ما استدل به من سبق فيُجاب عنه بما يلي:

أ – قولهم: " لا فائدة في الخطاب بمجمل " غير صحيح، فإن قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ يُعَرِّفُ وجوب الإيتاء، ووقته، وأنه حق المال، ويمكن العزم على الامتثال، والاستعداد له، ولو عزم على تركه: عصى.

وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ يُعرِّف إمكان سقوط المهر وهو متردد بين الزوج والولي، فالآية مجملة ومع ذلك استفيد إمكان سقوط المهر.

فهو كالأمر إذا لم يتبين أنه للإيجاب أم للندب، وأنه على الفور أم على التراخي، فقد أفاد اعتقاد الأصل، وإن خلا عن كمال الفائدة لإجماله، وليس ذلك مستنكرا، بل واقع في الشريعة والعادة. بخلاف " أبجد هوز " فإنه لا فائدة فيه أصلاً.

ب – وقولهم: " لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية؛ لأنه لا يفهم معناه،

ولا يسمع إلا لفظه " يُجاب عنه بجوابين:

١ – أن التسوية بين الخطاب بالمجمل وبين الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير صحيح؛ لما ذكرنا سابقاً وهو: أن الخطاب بالمجمل يفيد قيام المكلف بالعزم على الفعل إذا بين له تفاصيله، ويستعد لذلك، فلا يضر تأخيره.

أما خطاب العربي بالفارسية لمن لا يفهمها، فإنه لا يفيد فائدة أصلاً.

٢ – أنه لا يمتنع أن يخاطب رسول الله ﷺ جميع أهل الأرض بالقرآن، وينذر به من بلغه من الزنج وغيرهم، ويشعرهم اشتماله على أوامر يُعرِّف بها المترجم.

وكيف يبعد تكليف من لا يفهم اللغة بالحكم ونحن نُجَوِّز كون المعدوم مأموراً على تقدير كونه موجوداً؟ فأمر الأعجمي على تقدير البيان أقرب، وهاهنا يسمى خطاباً؛ لحصول أصل الفائدة وهو: اعتقاد أن الإنسان مأمور.

ج – وقولهم: " أنه لا خلاف أنه لو قال: " في خمس من الإبل شاة " يريد به: " في خمس من البقر " لم يجز؛ لأنه تجهيل في الحال على السامع، وإيهام لخلاف المراد " إنما يلزم لو كان العام نصاً في إفادته للاستغراق، وليس الأمر كذلك، بل إن الأمر ظاهر، وإرادة الخصوص به من كلام العرب.

فمن اعتقد العموم قطعاً: فذلك لجهله، بل يعتقد: أنه محتمل

للخصوص، وعليه الحكم بالعموم إن خلى عن التخصيص والظاهر، وينتظر أن ينبه على الخصوص.

أما إرادة السبعة بالعشرة، والبقرة بالإبل: فليس من كلام العرب بخلاف ما ذكرناه.

الأمـــــر:

س ٤٠٥: ما المراد بـ " الأمر "؟

ج: الأمر هو: استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء.

وقيل هو: القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به.

لكن هذا التعريف فاسد، إذ تتوقف معرفة المأمور على معرفة الأمر، والتعريف ينبغي أن يُعرف المحدود، وهذا التعريف يُفضي إلى الدور.

س ٤٠٦: هل للأمر صيغة تخصه؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا صيغة للأمر. (فرقة من المبتدعة)

ودليل ذلك: أن الكلام معنى قائم في النفس.

٢ – للأمر صيغة مبينة تدل بمجردها على كونها أمرً إذا تعرَّت عن القرائن وهي: " افعل " للحاضر، و " ليفعل " للغائب. (الجمهور)

** قالوا: وأما القول الأول فمخالف للكتاب والسنة وأهل اللغة والعرف، وبيان ذلك كما يلي:

أ – أن الله تعالى قال لزكريا عليه السلام: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَ لَيَالٍ سَوِيًّا * فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ فلم يسم إشارته إليهم كلاماً مع أنه معبِّر عما في النفس.

ب – وقال تعالى لمريم: ﴿فَقُولِىٓ إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ

إِنسِيًّا ﴾ فلم يسم إشارة مريم إلى قومها كلاماً مع أنه معبِّر عما في النفس، إذ لو كانت كلاماً للزم أن تحنث في نذرها.

ج – وقال النبي ﷺ: " إن الله عفا لأمتي عما حدثت به نفسها ما لم تتكلم به أو تعمل به ".

د – وقال ﷺ: " أمسك عليك لسانك " قال: وإنا لمؤاخذون بما نقول؟ قال: " ثكلتك أمك، وهل يكب الناس على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم ".

هـ – وقال ﷺ: " إذا قال الإمام: ولا الضالين، فقولوا: آمين " ولم يُرد بذلك ما في النفس.

و – وأما أهل اللغة فإنهم اتفقوا – عن آخرهم – على أن الكلام: " اسم " و " فعل " و " حرف ".

ز – واتفق الفقهاء – بأجمعهم – على أن من حلف لا يتكلم، فحدَّث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه: لم يحنث، ولو نطق: حنث.

ح – وأهل العرف – كلهم – يسمون الناطق: متكلماً، ومن عداه: ساكتاً أو أخرس.

* إذاً فمن خالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وإجماع الناس كلهم على اختلاف طبقاتهم فلا يعتد بخلافه.

س ٤٠٧: ما الدليل على أن صيغة " افعل " وما في معناها للأمر؟

ج: مما يدل على ذلك ما يلي:

أ – اتفاق أهل اللغة على تسمية هذه الصيغة أمراً.

ب – أن الرجل لو قال لعبده: " اسقني ماء " عُدَّ أمراً، وعُدَّ العبد مطيعاً بالامتثال، وعاصياً بالترك، مستحقاً للأدب والعقوبة.

س ٤٠٨ : اعترض بعضهم على أن صيغة " افعل " للأمر، قالوا: هي صيغة مشتركة بين الوجوب وغيره، وبيان ذلك كما يلي:

١ – هذه الصيغة للوجوب، وذلك كقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾.

٢ – وهي للندب، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ ﴾.

٣ – وهي للإباحة، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَٱصْطَادُواْ ﴾.

٤ – وهي للإكرام، وذلك كقوله تعالى: ﴿ ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ﴾.

٥ – وهي للإهانة، وذلك كقوله تعالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾.

٦ – وهي للتهديد، وذلك كقوله تعالى: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ ﴾.

٧ – وهي للتعجيز، وذلك كقوله تعالى: ﴿كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ﴾.

٨ – وهي للتسخير، وذلك كقوله تعالى: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً ﴾.

٩ – وهي للتسوية، وذلك كقوله تعالى: ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ ﴾.

١٠ – وهي للدعاء، وذلك كقوله ﷺ: " اللهم اغفر لي ".

١١ – وهي للخبر، وذلك كقوله تعالى: ﴿ أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ ﴾ وقول النبي

ﷺ: " إذا لم تستح فاصنع ما شئت ".

١٢ – وهي للتمني، وذلك كقول الشاعر: (ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي)..

إذاً فجعل صيغة " افعل " خاصة بالأمر تحكم لا دليل عليه.. فكيف يُجاب عن هذا الاعتراض؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: هذا لا يصح؛ لوجهين:

١ – مخالفة ذلك لما قرره أهل اللغة، فإنهم جعلوا هذه الصيغة أمراً.

وفرقوا بين " الأمر " و " النهي " فقالوا: باب الأمر: " افعل "، وباب النهي: " لا تفعل " كما ميزوا بين الماضي والمستقبل.

وهذا أمر نعلمه بالضرورة من كل لسان: من العربية، والعجمية، والتركية، وسائر اللغات، لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ونحوه في نوادر الأحوال.

٢ – أن هذا يفضي إلى سلب فائدة كبيرة من الكلام، وإخلاء الوضع عن كثير من الفائدة.

وفي الجملة: فالاشتراك المذكور على خلاف الأصل؛ لأنه يخل بفائدة الوضع وهي: الفهم.

* فالصحيح إذاً أن هذه صيغة الأمر، ثم تستعمل في غيره مجازاً مع القرينة كاستعمال أي لفظ من ألفاظ الحقيقة مجازاً.

اشتراط الإرادة في الأمر:

س ٤٠٩: هل تُشترط الإرادة في الأمر؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – تُشترط الإرادة في الأمر. ولذلك فإن تعريف الأمر هو: إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء. (المعتزلة)

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – لأن الصيغة مترددة بين أشياء (الوجوب والندب والإباحة وغيرها)، فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلا بالإرادة.

ب – لأن الصيغة إن كانت أمراً لذاتها: فإن ذلك يبطل بلفظ التهديد لأن التهديد يرِد ولا يُراد به الأمر.

أو تكون أمراً لتجردها عن القرائن: فيبطل ذلك بكلام النائم والساهي لأنه لا يُعدَّ أمراً.

فثبت إذاً أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو غرضه إيقاع المأمور به وهو نفس الإرادة.

٢ – لا يُشترط في كون الأمر أمراً إرادة الأمر. (الأكثرون)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده، ولم يُرِده منه، وأمر إبليس بالسجود، ولم يُرده منه؛ إذ لو أراده لوقع؛ فإن الله تعالى فعال لما يريد.

ب – أن الله تعالى أمر بأداء الأمانات بقولـه: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا ﴾ .

ثم لو ثبت أنه لو قال: " والله لأؤدين أمانتك إليك غداً إن شاء الله " فلم يفعل: لم يحنث، ولو كان مراد لله: لوجب أن يحنث؛ فإن الله تعالى قد شاء ما أمره به من أداء أمانته.

ج – أن دليل الأمر ما ذكرناه عن أهل اللسان (أهل اللغة)، وهم لا يشترطون الإرادة.

د – أنا نجد الأمر متميزاً ومختلفاً عن الإرادة؛ فإن السلطان لو عاتب سيداً على ضرب عبده، فمهَّد السيد عذره بأن العبد قد خالف أمره، ثم قال السيد لعبده وهو أمام السلطان: " أسرج الدابة " فإنه هنا لا يريد منه أن يسرج: للأن العبد لو أسرج الدابة فإنه يُعرِّض سيده للهلاك للسيد.

ولأن السيد قصد تبيين عذره. ولا يحصل ذلك إلا بمخالفة العبد له، وتركه امتثال أمره، وهو أمر لولاه: لما تمهَّد العذر ولكان السيد كاذباً أمام السلطان.

وكيف لا يكون أمراً، وقد فهم العبد، والملك، والحاضرون منه " الأمر؟

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول غير صحيح لما يلي:

١ – أما الاشتراك في الصيغة فقد أجبنا عنه. (راجع جواب س: ٤٠٧)

٢ – ولأننا قد عرَّفنا الأمر بأنه: استدعاء الفعل بالقول، ومع التهديد لا يكون استدعاء.

٣ – أننا جعلنا صيغة " افعل " أمراً لكونها استدعاء على وجه الاستعلاء.

ويخرج من هذا النائم والساهي وإن وُجدت منهما الصيغة فإنها لا تأتي على وجه الاستعلاء؛ فلا تكون أمراً.

ورود الأمر متجرداً عن القرائن:

س ٤١٠: ما الذي يقتضيه الأمر المطلق المجرد عن القرائن؟

ج: اختلف في ذلك على أربعة أقوال:

١ – يقتضي الإباحة.

ودليل ذلك: أنها أدنى الدرجات فهي درجة مستيقنة، فيجب حمل الأمر على ما تيقنا منه.

٢ – يقتضي الندب. (بعض المعتزلة)

ومما يدل على ذلك:

أ – أنه لا بد من تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والندب وهو: طلب الفعل واقتضاؤه، وأن فعله خير من تركه، وهذا معلوم، أما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم، فيُتوقف فيه.

ب – ولأن الأمر: طلب، والطلب يدل على حسن المطلوب لا غير، والمندوب حسن فيصح طلبه، وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليه مطلق الأمر ولا يلزم منه.

ج – ولأن الشارع أمر بالمندوبات والواجبات معاً، فعند وروده: يحتمل الأمرين معاً فيُحمل على اليقين.

٣ – يجب علينا التوقف حتى يرد الدليل ببيانه. (الواقفية)

ودليل ذلك: لأن كونه موضوعاً لأحد هذه الأقسام إما أن يُعلم بنقل أو

عقل، ولم يوجد أحدهما، فيجب التوقف فيه.

٤ – يقتضي الوجوب. (الفقهاء وبعض المتكلمين)

ويدل على ذلك ظاهر الكتاب والسنة والإجماع وقول أهل اللسان (اللغة)، وبيان ذلك كما يلي:

أ – قوله تعالى: ﴿ فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ حذَّر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتضٍ للوجوب: لما لحقه ذلك.

ب – قول الله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾.

ج – قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱرْكَعُوا۟ لَا يَرْكَعُونَ ﴾ فذمهم على ترك امتثال الأمر، والواجب هو: ما يُذم بتركه.

د – ما روى البراء بن عازب أن النبي ﷺ أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة فردوا عليه القول، فغضب، ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضبان فقالت: من أغضبك أغضبه الله؟ فقال: " وما لي لا أغضب، وأنا آمر بالأمر فلا أتبع ".

هـ – قول النبي ﷺ: " لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة " والندب غير شاق، فدل على أن أمره اقتضى الوجوب.

و – قول النبي ﷺ لبريرة: " لو راجعتيه " فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟

فقال: " إنما أنا شافع " فقالت: لا حاجة لي فيه. وإجابة شفاعة النبي ﷺ مندوب إليها، فلما تبرأ من الأمر ونفاه، وفرَّق بينه وبين الشفاعة: دلنا ذلك على أن أمره للإيجاب.

ز – إجماع الصحابة رضي الله عنهم: فإنهم أجمعوا على وجوب طاعة الله تعالى وامتثال أوامره سؤال النبي ﷺ عما عنى بأوامره.

ويدل على أن الصحابة قد تمسكوا بالأمر المطلق للوجوب وقائع وقعته لهم، ومنها:

١ – أنهم أوجبوا أخذ الجزية من المجوس بقوله ﷺ: " سنوا بهم سنة أهل الكتاب".

فحملوا الأمر على الوجوب.

٢ – وأوجبوا غسل الإناء من الولوغ بقوله ﷺ: " فليغسله سبعاً ".

٣ – وأوجبوا الصلاة عند ذكرها بقوله ﷺ: " فليصلها إذا ذكرها ".

٤ – وقد استدل أبو بكر ﷺ على إيجاب الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾.

ونظائر ذلك مما لا يخفى يدل على إجماعهم على اعتقاد الوجوب.

ح – وأما إجماع أهل اللغة على أن الأمر المطلق المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب فمما يدل عليه ما يلي:

١ - أن أهل اللغة فهموا من إطلاق الأمر: الوجوب؛ لأن السيد لو أمر

عبده فخالفه حسن عند أهل اللغة لومه وتوبيخه، وحسن العذر في عقوبته لمخالفته الأمر، والواجب: ما يعاقب بتركه، أو يذم بتركه.

٢ – ولأن مخالفة الأمر معصية قال الله تعالى: ﴿ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ ﴾ وقال: ﴿ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِى ﴾ ، ويقال: " أمرتك فعصيتني "، وقال الشاعر: (أمرتك أمراً جازماً فعصيتني).

والمعصية موجبة للعقوبة، قال الله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًا مُّبِينًا ﴾.

** قالوا: وأما ما استدل به الأولون فغير صحيح، وبيان ذلك كما يلي:

١ – قول من قال: " نحمله على الإباحة لأنه اليقين " باطل، وبطلانه من وجوه ثلاثة:

الأول: أن الأمر استدعاء وطلب، والإباحة ليست طلباً ولا استدعاء، بل إذن له وإطلاق.

الثاني: من جهة اللغة: فقد أبعد من جعل قوله: " افعل " مشتركا بين الإباحة والتهديد الذي هو المنع والاقتضاء، فإنا ندرك في وضع اللغات كلها الفرق بين قولهم: " افعل " و " لا تفعل " و " إن شئت فافعل " و " إن شئت فلا تفعل ".

الثالث: وحتى لو قدَّرنا انتفاء القرائن كلها: يسبق إلى الأفهام اختلاف معاني هذه الصيغ، ونعلم قطعاً أنها ليست أسامي مترادفة على معنى

واحد كما ندرك الفرق بين قولهم: " قام " و " يقوم " في: أن هذا ماض، وذاك مستقبل. وهذا أمر يُعلم ضرورة، ولا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد.

وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد يُعلم أنه لم يوضع للتخيير.

٢ – وقول من قال: " هو للندب؛ لأنه اليقين " لا يصح؛ لوجهين:

الأول: أنا قد بيَّنا أن مقتضى الصيغة الوجوب بما ذكرنا من الأدلة.

الثاني: أن هذا إنما يصح أن لو كان الوجوب ندباً وزيادة، وليس الأمر كذلك، لأنه يدخل في تعريف الندب جواز الترك، وليس ذلك موجوداً في تعريف الوجوب.

٣ – وأما الواقفية فيرد على قولهم من وجوه أربعة:

الأول: أن غاية ما طالبوا به هو: الأدلة على أن الأمر المطلق المجرد عن القرائن يقتضي الوجوب وقد ذكرناها.

الثاني: أنهم قد سلَّموا أن الأمر اقتضى: ترجيح الفعل على الترك فيلزمهم: أن يقولوا بالندب، ويتوقفوا فيما زاد كقول أصحاب الندب.

الثالث: أما القول: بأن الصيغة لا تفيد شيئاً: فإنه تسفيه منهم لواضع اللغة، وإخلاء للوضع عن الفائدة بمجرده.

الرابع: أنهم إن توقَّفوا لمطلق الاحتمال: لزمهم التوقف في الظواهر كلها، وترك العمل بما لايفيد القطع، وترك العمل بأكثر الشريعة، فإن أكثرها

إنما ثبت بالظنون.

س ٤١١: اعترض على الاستدلال بحديث بريرة بأن في الحديث قرينة دلَّت على الوجوب وهي: غضبه ﷺ.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن النبي ﷺ إنما علل غضبه بـ: تركهم اتباع أمره، ولولا أن أمره للوجوب: لما غضب من تركه.

س ٤١٢: اعترض على الاستدلال بأن أهل اللغة فهموا من إطلاق الأمر: الوجوب؛ لأن السيد لو أمر عبده فخالفه حسن عند أهل اللغة لومه وتوبيخه... إلخ، فقيل: إنما لزمت العقوبة؛ لأن الشريعة أوجبت ذلك.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إنما أوجبت الشريعة طاعته إذا صدر عن السيد ما يقتضي الإيجاب، ولو أذن له في الفعل، أو أمره بأمر ثم حرَّمه عليه: لم يجب عليه.

إذا وردت صيغة الأمر بعد النهي والحظر:

س ٤١٣: إذا وردت صيغة الأمر بعد النهي والحظر فماذا تقتضي؟

ج: اختلف في ذلك على مذاهب ثلاثة:

١ – تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر. (أكثر الفقهاء والمتكلمين)

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – عموم أدلة الوجوب.

ب – لأنها صيغة أمر مجردة عن قرينة فأشبهت ما لم يتقدمه حظر.

ج – لأن صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر، وقد ينسخ بإيجاب، وينسخ بإباحة، وإذا احتمل الأمرين بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب.

د – لأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له، فكذلك الأمر بعد الحظر.

٢ – إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة: " افعل " كان مقتضياً للإباحة، وإن ورد بغير هذه الصيغة كقولهم: " أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد " فإنه حينئذٍ يفيد ما كان يفيده لولا الحظر.

ودليل ذلك: أنه في الأول انصرف بعرف الاستعمال إلى رفع الذم فقط حتى رجع حكمه إلى ما كان، وفي الثاني لا عرف له في الاستعمال فيبقى على ما كان.

٣ – تقتضي الإباحة. (ظاهر قول الشافعي)

ودليل ذلك: أن عُرف جرى على أن الأمر بعد الحظر للإباحة، وكذلك عرف الناس وعاداتهم جرت على أن الأمر بعد الحظر للإباحة. ومما يدل على ذلك ما يلي:

أ – أن أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ وقوله سبحانه: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا﴾ وقوله عزوجل: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ وقول النبي ﷺ: " كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها " و " نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فأمسكوا ما بدا لكم " و " نهيتكم عن النبيذ إلا في سقاء فاشربوا في الأوعية كلها ولا تشربوا مسكراً ".

ب – وفي العُرف: أن السيد لو قال لعبده: " لا تأكل هذا الطعام " ثم قال: " كله " أو قال لأجنبي: " ادخل داري وكلْ من ثماري ": اقتضى ذلك رفع الحظر دون الإيجاب، ولهذا لا يحسن اللوم والتوبيخ على تركه.

** قالوا: وما ذكره الأولون غير صحيح، وذلك لما يلي:

١ – أما أدلة الوجوب فإنها تدل على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له بدليل: المندوبات وغيرها، وتقدم الحظر قرينة صارفة لما ذكرناه.

٢ – وقولهم: " إن النسخ يكون بالإيجاب " لا نُسلِّمه فإن النسخ إنما يكون بالإباحة التي تضمنها الإيجاب، والإيجاب زائد لا يلزم من النسخ، ولا يُستدل به عليه.

٣ – وأما النهي بعد الإيجاب: فهو مقتضٍ لإباحة الترك كقوله ﷺ: " توضؤوا من لحوم الإبل ولا تتوضؤوا من لحوم الغنم ".

وإن سلَّمنا أن النهي إذا ورد بعد الأمر يقتضي التحريم: فإن النهي آكد.

س ٤١٤ : اعترض بعضهم فقال: لا نُسلِّم بأن الشرع لم يرِد بأمرٍ بعد الحظر إلا والمراد به: الإباحة، فقد ورد الأمر بعد الحظر واقتضى الوجوب، وذلك كقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ .. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: لم يُستفَد وجوب القتل بهذه الآية، بل بقوله تعالى: ﴿ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ وقوله سبحانه: ﴿ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ﴾.

الأمر المطلق:

س ٤١٥: هل يقتضي الأمر المطلق: التكرار؟

ج: اختلف في ذلك على مذاهب أربعة:

١ – يقتضي التكرار. (القاضي وبعض الشافعية)

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – لأن قوله: " صم " ينبغي أن يعم كل زمان، كما أن قوله ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ يعم كل مشرك، لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة لفظ المشرك إلى جميع الأشخاص.

ب – ولأن الأمر بالشيء: نهي عن ضده، وموجب النهي: ترك المنهي أبداً، والأمر كالنهي فليكن موجب الأمر فعل " الصوم " أبداً؛ فإن قوله " صم " معناه: لا تفطر، وقوله " لا تفطر " يقتضي التكرار أبداً.

ج – ولأن الأمر يقتضي وجوب الفعل ووجوب الاعتقاد والجزم، ثم الاعتقاد والعزم يجب استدامتها، فكذلك الفعل.

٢ – إن عُلِّق الأمر على شرط اقتضى التكرار، وإلا فلا يقتضيه.

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – لأن تعليق الحكم بالشرط كتعليقه بالعلة، ثم إن الحكم يتكرر بتكرر علته فكذلك يتكرر بتكرر شرطه.

ب – ولأنه لا اختصاص له بالشرط الأول دون بقية الشروط، ودليل

اعتباره: النهي المعلق على شرط.

٣ – إن كُرِّر لفظ الأمر كقوله: " صل غداً ركعتين، صل غداً ركعتين "، اقتضى التكرار.

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – طلباً لفائدة الأمر الثاني.

ب – وحملاً له على مقتضاه في الوجوب والندب كالأول.

٤ – لا يقتضي التكرار. (أكثر الفقهاء والمتكلمين وهو اختيار أبي الخطاب)

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – أن الأمر خال عن التعرض لكمية المأمور به؛ إذ ليس في نفس اللفظ تعرض للعدد، ولا هو موضوع لآحاد الأعداد وضع اللفظ المشترك، لكنه محتمل للإتمام ببيان الكمية، فهو كقوله: " اقتل " لا نقول: هو مشترك بين زيد وعمرو، ولا فيه تعرض لهما، فتفسيره بهما، أو بأحدهما زيادة على كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دل على تلك الزيادة لا بمعنى البيان، فحصل من هذا: أن ذمته تبرأ بالمرة الواحدة؛ لأن وجوبها معلوم، والزيادة لا دليل عليها، ولم يتعرض اللفظ لها فصار الزائد كحاله قبل الأمر، فإنا كنا نقطع بانتفاء الوجوب، فقوله: " صم " أزال القطع في مرة واحدة، فبقي الزائد كما كان.

ب – ويعتضد هذا باليمين والنذر والوكالة والخبر.

وبيان ذلك من وجوه أربعة:

الأول: أنه لو قال: " والله لأصومن " أو " لله علي أن أصوم ": برَّ بصوم يوم.

الثاني: ولو قال لوكيله: " طلِّق زوجتي " لم يكن له أكثر من تطليقه.

الثالث: ولو أمر عبده بدخول الدار، أو بشراء متاع: خرج عن العهدة بمرة واحدة، ولم يحسن لومه ولا توبيخه.

الرابع: ولو قال: " صمت " أو " سوف أصوم " صدق بمرة واحدة.

** قالوا: وما استدل به الأولون يجاب عنه بما يلي:

١ – قولهم: " إنَّ (صم) عام في الزمان " ليس بصحيح؛ إذ لا يتعرض للزمان بعموم ولا خصوص، لكن الزمان من ضرورته كالمكان، ولا يجب تعميم الأماكن بالفعل، وكذلك الزمان، وليس هذا نظير: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾ بل نظيره قولهم: " صم الأيام "، ونظير مسألتنا قوله: " اقتل " مطلقاً؛ فإنه لا يقتضي العموم في كل من يمكن قتله.

٢ – قولهم: " ولأن الأمر بالشيء: نهي عن ضده، وموجب النهي: ترك المنهي أبداً، والأمر كالنهي فليكن موجب الأمر فعل " الصوم " أبداً؛ فإن قوله " صم " معناه: لا تفطر، وقوله " لا تفطر " يقتضي التكرار أبداً " غير صحيح، وبيان ذلك من وجهين:

الأول: أن الفرق بين الأمر والنهي هو: أن الأمر يقتضي وجود المأمور مطلقاً، والنهي يقتضي: ألا يوجد مطلقاً، والنفي المطلق يعم، والوجود المطلق لا يعم، فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة فإنه لا ينتفي مطلقاً، ولذلك افترقا في اليمين، والنذر، والتوكيل، والخبر. ولأن الأمر يقتضي الإثبات، والنهي يقتضي النفي، والنفي في النكرة يعم، والإثبات المطلق لا يعم، وتحقيقه: أنه لو قال: " لا تفعل مرة واحدة " اقتضى العموم، ولو قال: " افعل مرة واحدة " اقتضى التخصيص بلا خلاف.

الثاني: قالوا: " الأمر بالشيء نهي عن ضده "، ونحن نقول: إنما هو نهي على ما كان الامتثال متوقفاً على تركه، فكان النهي مقيداً بزمن امتثال الأمر.

٣ - قولهم: " إن الأمر يقتضي الاعتقاد على الدوام " باطل من وجهين:

الأول: أن هذا يبطل بما لو قال: " افعل مرة واحدة ".

الثاني: أن الفرق بين الفعل والاعتقاد هو: أن الاعتقاد ما وجب بهذا الأمر، وإنما وجب بأخباره أنه يجب اعتقاد أوامره، فمتى عرف الأمر ولم يعتقد وجوبه كان مكذباً.

٤ - قولهم: " إن الحكم يتكرر بتكرار العلة، فكذا الشرط " باطل من وجهين:

الأول: أن العلة تقتضي حكمها فيوجد بوجودها.

الثاني: أن الشرط لا يقتضي شيئاً جديداً، وإنما هو بيان لزمان الحكم، فإذا وجد ثبت عنده ما كان يثبت بالأمر المطلق كاليمين، والنذر، وسائر ما استشهدنا به.

٥ – قولهم: " إن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ " لا يصح وبيان ذلك: أن اللفظ الثاني دل على ما دل عليه اللفظ الأول، فلا يصح حمله على واجب غيره، ولذلك لو كرر اليمين فقال: " والله لأصومن، والله لأصومن " برَّ بصوم واحد، وقد نقل أن النبي ﷺ قال: " والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً، والله لأغزون قريشاً " ثم غزاهم غزوة الفتح، ولو كرر لفظ النذر لكان الواجب به واحداً.

٦ – قولهم: " إننا قلنا بأن اللفظ الثاني يجب حمله على فعل آخر؛ طلباً لفائدة الأمر الثاني، حتى لا يكون وروده عبثاً " غير صحيح لأن فائدة اللفظ الثاني تحصيل التأكيد؛ فإنه من سائغ كلام العرب.

س ٤١٦: اعترض بعضهم على القول بأن الأمر لا يقتضي التكرار فقال: لو أفاد الأمر فعله مرة واحدة لم يحسن الاستفسار عنه.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: هذا يلزمكم إن كان يقتضي التكرار فلم حسن الاستفسار؟ ثم إن ذلك يبطل بما ذكرناه من الأمثلة بحسن الاستفسار مع أنه لا يقتضي التكرار، ثم إنما حسن الاستفسار لأنه محتمل له على ذكرناه.

هل الأمر المطلق يدل على الفور؟:

س ٤١٧: الأمر المطلق: هل يقتضي فعل المأمور به على الفور؟

ج: اختلف في ذلك على مذاهب ثلاثة:

١ – هو على التراخي. (أكثر الشافعية)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير، أما الزمان فهو لازم الفعل كالمكان، والآلة، والشخص، فإذا أمره بالقتل فلا يدل ذلك على تعيين الزمان كما لا يدل على تعيين المكان والآلة.

ب – ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة، والضرورة تندفع بأي زمان كان، فالتعيين تحكم.

ج – ويعتضد هذا بالوعد، واليمين، فلو قال: " سوف أفعل " فمتى فعل كان صادقاً، وكذا اليمين.

٢ – هو على الوقف في الفور والتراخي، والتكرار وعدمه. (الواقفية)

٣ - الأمر المطلق يقتضي فعل المأمور به على الفور. (ظاهر المذهب وهو قول الحنفية)

ويدل على ذلك ما يلي:

١ – قوله تعالى: ﴿ وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ ﴾ .

٢ – قوله تعالى: ﴿ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ ﴾..

فأمر بالمسارعة، وأمره سبحانه يقتضي الوجوب.

٣ – أن مقتضاه عند أهل اللسان: الفور، فإن السيد لو قال لعبده: " اسقني " فأخَّر: حَسُنَ لومه وتوبيخه وذمه، ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك بأنه خالف أمري وعصاني، لكان عذره مقبولاً.

٤ – أنه لا بد من زمان، وأولى الأزمنة بعد الأمر؛ ولأنه يكون ممتثلاً يقيناً، وسالماً من الخطر قطعاً، ولأن الأمر سبب للزوم الفعل، فيجب أن يتعقبه حكمه كالبيع، والطلاق، وسائر الإيقاعات، ولذلك يعقبه العزم على الفعل والوجوب.

٥ – أن جواز التأخير دون توقيت ينافي الوجوب، فإنه لا يخلو:

إما أن يؤخر إلى غاية.

أو إلى غير غاية.

فالأول باطل؛ لأن الغاية لا يجوز أن تكون مجهولة؛ لأنه يكون تكليفاً لما لا يدخل تحت الوسع.

وإن جعلت الغاية الوقت الذي يغلب على ظنه البقاء إليه: فباطل أيضاً؛ فإن الموت يأتي بغتة كثيراً.

ثم لا ينتهي إلى حالة يتيقن الموت فيها إلا عند عجزه عن العبادات، لا سيما العبادات الشاقة كـ " الحج " لا سيما والإنسان طويل الأمل، يهرم ويشب أمله.

وإن قيل: يؤخر إلى غير غاية فباطل أيضاً؛ لأنه لا يخلو من قسمين:

إما أن يؤخر إلى غير بدل، فيلتحق بالنوافل والمندوبات.

أو إلى بدل: فلا يخلو البدل:

إما أن يكون بالوصية به.

أو العزم عليه.

والوصية لا تصلح بدلاً؛ لأن كثيراً من العبادات لا تدخلها النيابة.

ولأنه لو جاز التأخير للموصي: جاز للوصي أيضاً فيفضي إلى سقوطه.

والعزم ليس ببدل؛ لأن العزم يجب قبل دخول الوقت، والبدل لا يجب قبل دخول وقت المبدل.

ولأن وجوب البدل مثل وجوب المبدل، والمبدل لا يجب على الفور، فكذلك البدل.

ولأن البدل يقوم مقام المبدل، ويجزىء عنه، والعزم ليس بمسقط للفعل، وكيف يجب الجمع بين البدل والمبدل؟!

ثم لا ينفعكم تسميته بدلاً مع كون الفعل واجباً فما الذي يسقط وجوب الفعل ويقوم مقامه؟

** قالوا: وما استدل به الأولون باطل لما يلي:

١ – قول الواقفية بيِّن البطلان، ويدل على ذلك ثلاثة أدلة:

الأول: إجماع أهل الشريعة: فإن المبادر ممتثل بإجماع الأمة، مبالغ في

الطاعة، مستوجب جميل الثناء.

الثاني: إجماع أهل اللغة: فإنه لو قيل لرجل: " قم " فقام في الحال عُدَّ ممتثلاً ولم يُعدَّ مخطئا باتفاق أهل اللغة.

الثالث: النقل: فقد أثنى الله تعالى على المسارعين فقال: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾.

٢ – قولهم: " إن الأمر لا يتعرض للزمان " باطل من وجهين:

الأول: أن هذا الدليل يُفهم منه المطالبة بالدليل، وقد ذكرناه.

الثاني: أن الفرق بين الزمان والمكان والآلة: أن عدم التعيين في الزمان يفضي إلى فواته بخلاف المكان، ولأن المكانين سواء بالنسبة إلى الفعل، والزمان الأول أولى، لسلامته فيه من الحظر، ولأنه يخرج من العهدة يقيناً، فبان الفرق بينهما.

س ٤١٨: اعترض بعضهم على الاستدلال بأن السيد لو قال لعبده: " اسقني " فأخَّر: حَسُنَ لومه وتوبيخه وذمه، ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك بأنه خالف أمري وعصاني، لكان عذره مقبولاً: فقال المعترض: هذا يبطل بما إذا قال: " افعل أي وقت شئت فقد أوجبته عليك " فإنه لا يتناقض.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: بل يتناقض؛ إذ حقيقة الواجب: ما لا يجوز تركه مطلقاً، وهذا جائز الترك مطلقاً.

هل يسقط الواجب المؤقت بفوات وقته؟:

س ٤١٩: هل يسقط الواجب المؤقت بفوات وقته؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يسقط بفوات وقته، ويحتاج القضاء إلى أمر جديد. (الأكثرون واختاره أبو الخطاب)

ودليل ذلك: أن تخصيص العبادة بوقت الزوال، وشهر رمضان بوقت مخصوص هو كتخصيص الحج بعرفات، والزكاة بالمساكين، والصلاة بالقبلة، والقتل بالكفار، ولا فرق بين الزمان، والمكان، والشخص؛ لأن جميع ذلك تقييد له بصفة، فالمتجرد عن تلك الصفة لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر.

٢ - لا يسقط بفوات وقته، ولا يحتاج القضاء إلى أمر جديد. (بعض الفقهاء).

ودليل ذلك: أن الوجوب اقتضى الوجوب في الذمة، فلا تبرأ منه إلا بأداء، أو إبراء، كما في حقوق الآدميين، وخروج الوقت ليس بأداء ولا إبراء، ويصير هذا كما لو اشتغل الحيز بجوهر لا يزول الشغل إلا بمزيل.

** قالوا: وما استدل به الأولون غير صحيح لأن قياسهم فاسد؛ فإن هنالك فرقاً بين الزمان والمكان: فإن الزمن الثاني تابع للأول، فما ثبت فيه انسحب على جميع الأزمنة التي بعده: بخلاف الأمكنة والأشخاص.

هل يقتضي الأمر الإجزاء عند امتثاله؟:

س ٤٢٠: هل يقتضي الأمر الإجزاء عند امتثاله؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يقتضي الإجزاء، وإلا لامتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال. (بعض المتكلمين)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أنه يؤمر بالمضي في الحج الفاسد، ويجب القضاء، ومن ظن أنه متطهر فإنه مأمور بالصلاة، فإذا صلى فهو ممتثل مطيع، ويجب القضاء.

ب – ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، والأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله.

ج – أن الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير، والإجزاء أمر زائد لا يدل عليه الأمر ولا يقتضيه.

٢ – الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل وفعل المأمور بكمال وصفه وشروطه. (بعض الفقهاء)

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – ما روي أن امرأة سنان بن مسلمة الجهني أمرت أن تسأل رسول الله ﷺ أن أمها ماتت ولم تحج، أفيجزىء عنها أن تحج عنها؟ فقال: " نعم، لو كان على أمها دين فقضته ألم يكن يجزىء عنها؟ فلتحج عنها ".

وهذا يدل على أن الإجزاء بالقضاء: كان مقرراً عندهم؛ لأن الأصل: براءة الذمة، وإنما اشتغلت بالمأمور به، وطريق الخروج عن عهدته: الإتيان به، فإذا أتى به: يجب أن تعود ذمته بريئة كما كانت كديون الآدميين.

وفي المحققات: إذا اشتغل الحيز بجوهر فبرفعه يزول الشغل.

ب – ولأنه لو لم يخرج عن العهدة: للزمه الامتثال أبداً، فإذا قال له: " صم يوماً " فصامه، فالأمر يتوجه إليه بصوم يوم كما كان، فيلزمه ذلك أبداً وهو خلاف الإجماع.

** قالوا: وما استدل به الأولون غير صحيح لما يلي:

١ – قولهم: " إن القضاء يجب بأمر جديد " ممنوع، وإن سُلِّم فإن القضاء إنما سمي قضاء إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة، أو وصفها، فإن لم يكن كذلك: استحال تسميته قضاء.

٢ – والحج الفاسد، والصلاة بلا طهارة أُمر بها مع الخلل؛ ضرورة حاله ونسيانه، فعقل الأمر بتدارك الخلل، أما إذا أتى بها مع الكمال بلا خلل فلا يُعقل إيجاب القضاء، والمفسد لحجه لا يقضي الفاسد، وإنما هو مأمور بحجٍ خالٍ عن الفساد، وقد أفسده على نفسه فيبقى في عهدة الأمر، ويؤمر بالمضي بالفاسد؛ ضرورة الخروج عن الإحرام.

٣ – وقولهم: " لا يقتضي الأمر إلا الامتثال " هو محل النزاع فلا يقبل.

الأمر بالأمر بالشئ هل يكون أمراً بذلك الشئ أم لا؟:

س ٤٢١: الأمر بالأمر بالشيء هل يكون أمراً بذلك الشيء أم لا؟

ج: الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به ما لم يدل عليه دليل.

مثاله: قوله ﷺ: " مروهم بالصلاة لسبع " ليس بخطاب من الشارع للصبي، ولا إيجاباً عليه مع أن الأمر واجب على الولي.

لكن إذا كان المأمور بالأمر النبي ﷺ: كان واجباً بأمر النبي ﷺ؛ لقيام الدليل على وجوب طاعة النبي ﷺ وتحريم مخالفته.

أما إذا كان المأمور بالأمر غيره: فلا يبعد أن يجب عليه الأمر؛ لحكمة فيه، مختصة به.

ولهذا لا يمتنع أن يقال للولي الذي يعتقد أن لطفله على طفل آخر شيئاً: عليك المطالبة بحقه.

ويقال لولي الطفل الآخر: إذا لم تعلم أن على طفلك شيئاً، يجب عليك الممانعة، وليس لك التسليم.

إذا صدر الأمر من الشارع إلى جماعة فهل يكون الأمر عينياً أم كفائياً؟:

س ٤٢٢ : إذا صدر الأمر من الشارع إلى جماعة فهل يكون الأمر عينياً أم كفائياً؟

ج: الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم، ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم إلا أن يدل عليه دليل، أو يرد الخطاب بلفظ لا يعم كقوله تعالى: ﴿ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ﴾ فيكون فرض كفاية.

س ٤٢٣ : ما حقيقة فرض الكفاية أهو واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض؟ أم على واحد غير معين كالواجب المخير؟ أم واجب على من حضر دون من غاب كحاضر الجنازة – مثلاً – ؟

ج: بل واجب على الجميع، ويسقط بفعل البعض، بحيث لو فعله الجميع نال الكل ثواب الفرض، ولو امتنعوا: عم الإثم الجميع ويقاتلهم الإمام على تركه، وسقوط الفرض بدون الأداء ممكن إما بالنسخ، أو بسبب آخر. أما الإيجاب على واحد لا بعينه فمحال، لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف، وإذا أبهم الوجوب لم يُعلم بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين فإن التخيير فيهما لا يوجب تعذر الامتثال.

هل تشارك الأمةُ النبيَ ﷺ فيما خُوطب به من الأحكام؟:

س ٤٢٤: هل تشارك الأمةُ النبيَ ﷺ فيما خُوطب به من الأحكام؟ وإذا توجه الحكم إلى صحابي فهل يدخل فيه غيره؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يختص الحكم بمن توجه إليه الأمر. (أبو الحسن التميم، وبعض الشافعية)

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – أن السيد من أهل اللغة لو أمر عبداً من عبيده بأمر: لاختص به دون بقية عبيده.

ب – ولو أمر الله تعالى بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى.

ج – ولأن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه، فكذلك الخصوص لا يحمل على العموم.

٢ – إذا أمر الله عزوجل نبيه ﷺ بأمر ليس فيه تخصيص كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ * قُمِ ٱلَّيْلَ﴾ فإن هذا الأمر للنبي ﷺ يكون أمراً لأمته أيضاً، والأمر لواحد من الصحابة هو أمر لغيره أيضاً ويدخل فيه النبي ﷺ أيضاً وذلك نحو قوله ﷺ: " إن الله فرض عليكم صيامه ". (القاضي وبعض المالكية وبعض الشافعية)

ويدل على ذلك ما يلي:

أولاً:

الأدلة على أنه إذا أمر الله عزوجل نبيه ﷺ بأمر ليس فيه تخصيص كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡمُزَّمِّلُ * قُمِ ٱلَّيۡلَ﴾ فإن هذا الأمر للنبي ﷺ يكون أمراً لأمته أيضاً:

أ – قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيۡدٞ مِّنۡهَا وَطَرٗا زَوَّجۡنَٰكَهَا لِكَيۡ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ حَرَجٞ فِيٓ أَزۡوَٰجِ أَدۡعِيَآئِهِمۡ﴾ فعلل إباحته لنبيه ﷺ بنفي الحرج عن أمته، ولو اختص به الحكم لما كان علة لذلك.

ب – قوله تعالى: ﴿خَالِصَةٗ لَّكَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۗ﴾ ولو كان الأمر مختصاً به لما احتيج إلى تخصيصه بلفظ التخصيص.

ج – وروي أن النبي ﷺ سأله رجل فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم، فقال رسول الله ﷺ: " وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم " فقال: لست مثلنا يا رسول الله، قد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: " إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما أتقي " وروي عنه في القبلة للصائم مثل ذلك، رواهما مسلم، فالحجة فيه من وجهين:

أحدهما: أنه أجابهم بفعله، ولو اختص به الحكم لم يكن جواباً لهم.

الثاني: أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم، فدل على أن مثل هذا لا يجوز اعتقاده.

د – ولأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون إلى أفعال النبي ﷺ فيما

يختلفون فيه من الأحكام كرجوعهم إلى فعله في الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال، وإيجاب الوضوء من الملامسة، وصحة الصوم ممن أصبح جنباً، وعدم ثبوت حكم الإحرام في حق من بعث هديه وأقام في أهله، حتى عدُّوا ذلك ناسخاً لما قبله، معارضاً لما خالفه من أمره ونهيه.

هـ - ولأن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بقيام الليل ودخل فيه أمته، حتى نسخه بقوله: ﴿عَلِمَ أَن لَّن تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾، ولما عاتبه في تحريم ما أحل الله له قال بعده: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ وابتدأ الخطاب بمناداته وحده، ثم تممه بلفظ الجمع بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ﴾ وهذا يدل على أن حكم خطابه لا يختص به.

و – وقد أشار إليه ﷺ بقوله: " إنما أسهو لأسن ".

ثانياً:

الأدلة على أنه إذا توجه الخطاب إلى الصحابة فإن النبي ﷺ يدخل فيه:

أ – فإذا ثبت أن أمته يشاركونه في حكمه لزم مشاركته لهم في أحكامهم، لوجود التلازم ظاهراً، فإن ما ثبت في أحد اللازمين ثبت في الآخر، فإنه لو ثبت في حقهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيض ذلك الحكم في حقه دونهم، وقد أقمنا الدليل على خلافه.

ب – ولهذا قالت حفصة للنبي ﷺ: ما شأن الناس حلوا ولم تحلل أنت من عمرتك؟ فقال: " إني لبَّدت رأسي، وقلدت هديي، فلا أحل حتى

أنحر " فلولا أنه داخل فيما ثبت لهم من الأحكام ما استدعوا منه موافقتهم، ولا أقرهم على ذلك وبين لهم عذره.

ثالثاً:

الأدلة على أنه إذا توجه الخطاب إلى أحد الصحابة فإن غيره من الصحابة يدخل فيه:

أ – قوله ﷺ: " خطابي للواحد خطابي للجماعة ".

ب – ولأن الصحابة رضي الله عنهم كانت ترجع في أحكامها إلى قضايا النبي ﷺ في الأعيان كرجوعهم في حد الزاني إلى قصة ماعز، وفي دية الجنين إلى حديث حمل بن مالك، وفي المفوضة إلى قصة بروع بنت واشق، وفي السكنى والنفقة إلى حديث فاطمة بنت قيس، وفريعة بنت مالك، وإلى حديث صفية الأنصارية في سقوط طواف الوداع عن الحائض، وغير ذلك.

ج – ولأنه لو اختص به لما احتيج إلى التخصيص بقوله لأبي بردة في التضحية بالجذع من المعز: " يجزيك ولا يجزي عن أحد بعدك ".

د – أن قول الراوي: (نهى رسول الله ﷺ) أو (أمر) أو (قضى) يعم، ولو اختص الحكم من شافهه به النبي ﷺ لم يكن عاماً، لاحتمال أن يكون الراوي سمع نهي النبي ﷺ، أو أمره لواحد، فلا يكون عاماً.

هـ - ولأن الخطاب بالكتاب والسنة إنما شُوفِهَ به أصحاب النبي ﷺ، ولا خلاف في ثبوت حكمه في حق جميع المسلمين في جميع العصور.

هل يتعلق الأمر بالمعدوم؟:

س ٤٢٥: هل يتعلق الأمر بالمعدوم؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – الأمر مختص بالموجودين فقط دون المعدومين. (المعتزلة وجماعة من الحنفية).

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – لأنه يستحيل خطابه فيستحيل تكليفه.

ب – ولأنه لا يقع منه فعل، ولا ترك، فلم يصح أمره كالعاجز بالصبا والمجنون.

ج – ولأن المعدوم ليس بشيء فأمره هذيان.

د – وكما أن من شرط القدرة وجود المقدور يجب أن يكون من شرط الأمر وجود المأمور.

٢ – الأمر يتعلق بالمعدوم، وأوامر الشرع قد تناولت المعدومين إلى قيام الساعة بشرط وجودهم على صفة من يصح تكليفهم.

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – اتفاق الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمنة أوامر الله سبحانه وأوامر نبيه ﷺ على من لم يوجد في عصرهم، لا يمتنع من ذلك أحد.

ب – ولأنه قد ثبت أن كلام الله تعالى قديم وصفة من صفاته لم يزل آمراً

ناهياً.

ج – وقال الله تعالى: ﴿فَٱتَّبِعُوهُ﴾ وهذا أمر باتباع النبي ﷺ، ولا خلاف أنا مأمورون باتباعه، ولم نكن موجودين.

** قالوا: وما استدل به الأولون غير صحيح، وبيان ذلك كما يلي:

١ – قولهم: " إن خطاب المعدومين محال " مردود لأنه إنما يستحيل خطابه بإيجاد الفعل حال عدمه، أما أمره بشرط الوجود فغير مستحيل بأن يفعل عند وجوده ما أُمر به متقدما، كما نقول: الوالد يوجب على أولاده ويلزمهم التصدق عنه إذا عقلوا وبلغوا، فيكون الإلزام حاصلاً بشرط الوجود، ولو قال لعبده: " صم غداً " فهو أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد.

٢ – وأما العاجز فإنه يصح أمره بشرط القدرة كمسألتنا بغير فرق.

٣ – ولا نسلم أن من شرط القدرة وجود المقدور، فإن الله سبحانه وتعالى قادر قبل أن يوجد مقدوراً.

س ٤٢٦: اعترض بعضهم على الدليل الثاني لأصحاب القول الثاني فقال: هذا مخالف لقوله ﷺ: " رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي... ".. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يقال في الجواب عن ذلك: المراد به رفع المأثم والإيجاب المضر بدليل أنه قرن به النائم.

الأمر من الله سبحانه وتعالى بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله :

س ٤٢٧ : هل يجوز الأمر من الله سبحانه وتعالى بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يجوز ذلك إلا أن يكون تعلقه بشرط تحققه مجهولاً عند الآمر، أما إذا كان معلوماً أنه لا يتحقق الشرط فلا يصح الأمر به. (المعتزلة)

ويدل على ذلك ما يلي:

أ – أن الأمر: طلب، فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟ وكيف يقول السيد لعبده: " خط ثوبي إن صعدت السماء "؟

وبهذا يفارق أمر الجاهل، فإن من لا يعرف عجز غيره عن القيام يتصور أن يطلبه منه، أما إذا علم امتناعه فلا يكون طالباً، وإذا لم يكن طالباً لم يكن آمراً.

ب – ولأن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن، أو يتقدم، أما أن يتأخر عن المشروط فمحال.

٢ – يجوز الأمر من الله سبحانه بما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – الإجماع على أن الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمور بشرائع الإسلام، منهي عن الزنى والسرقة، ويثاب على العزم على أمتثال المأمورات، وترك المنهيات، ويكون متقرباً بذلك، وإن لم يحضر وقت عبادة، ولا حصر من يمكن الزنا به، ولا سرقته. وعلمه بأن الله تعالى عالم بعاقبة الأمر لا ينفي عنه ذلك، وإن احتمل أن لا يكون مأموراً منهياً لعدم مساعدة التمكن يجب أن يشك في كونه مأموراً منهياً، وفي كونه متقرباً؛ إذ لا خلاف في أن العزم على امتثال ما ليس بمأمور، وترك ما ليس بمنهي ليس بقربة، وهذا لا يتيقن أنه مأمور، ولا متقرب، وهذا خلاف الإجماع.

ب – الإجماع على أن صلاة الفرض لا تصح إلا بنية الفرضية، ولا تقبل نية الفرضية إلا بعد معرفة الفرضية، والعبد ينوي في أول الوقت فرض الظهر، وربما مات في أثنائها، فتبين عندهم أنها لم تكن فرضاً فليكن شاكاً في الفرضية فتمتنع النية، لأنها لا تتوجه إلا إلى معلوم.

ج – الإجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان، فإن كان الموت يتبين به عدم الأمر، والموت مجوِّز، فيصير مشكوكاً فيه، فكيف تلزمه العبادة بالشك؟

** قالوا: وما استدل به الأولون غير صحيح، وبيان ذلك كما يلي:

١ – قولهم: " الأمر طلب وطلب المستحيل من الحكيم محال " يجاب

عنه من وجوه:

أ – أن الأمر إنما هو قول الأعلى لمن دونه: " افعل " مع تجردها عن القرائن، وهذا متصور مع علمه بالاستحالة.

ب – وعلى أنا لو سلمنا أن الأمر طلب، فليس الطلب من الله تعالى كالطلب من الآدميين، وإنما هو استدعاء فعل لمصلحة العبد.

وهذا يحصل مع الاستحالة، لكي يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال، أو الترك؛ لطفاً به في الاستعداد، والانحراف عن الفساد، وهذا متصور.

ج – ويتصور من السيد أيضاً أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على نسخ الأمر قبل الامتثال؛ امتحاناً للعبد، واستصلاحاً له.

د – ولو وكل رجلاً في عتق عبده غداً مع عزمه على عتق العبد صح، ويتحقق فيها المقصود من استمالة الوكيل، وامتحانه في إظهار الاستبشار بأوامره، والكراهية له، وكل ذلك معقول الفائدة فكذا ههنا.

٢ – وقولهم: " يفضي إلى تقدم المشروط على الشرط " يقال في الجواب عنه:

ليس هذا شرطاً لذات الأمر، بل الأمر موجود، وجد الشرط أم لم يوجد، وإنما هو شرط لوجوب التنفيذ، فلا يؤدي إلى ما ذكروه.

* هذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن، وأن فيه فائدة على ما مضى.

س ٤٢٨ : اعترض بعضهم على الدليل الثاني لأصحاب القول الثاني

فقال: فإذا مات في أثناء الصلاة كيف يُقال: إن الأربع كانت فريضة على الميت.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: هو قاطع بأنها فرض عليه، لكن بشرط البقاء، والأمر بشرطٍ أمرٌ في الحال، وليس بمعلق، من عزم عليه يثاب ثواب العزم على الواجبات، فإن قول السيد لعبده: " صم غداً " أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد، ولو قال: " فرضت عليك بشرط بقائك " فهو فارض في الحال لكن بشرط، ولو قال لوكيله: " بع داري في رأس الشهر " كان وكيلاً في الحال ويصح أن يقال: " وكَّله " ويصح عزله، وإذا قال: " وكَّلني وعزلني " كان صادقاً، فإن مات قبل رأس الشهر لم يتبين كذبه، بخلاف ما إذا قال: " إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلي " فإنه لا يكون وكيلاً في الحال.

س ٤٢٩ : اعترض بعضهم على الدليل الثالث لأصحاب القول الثاني فقال: إن بقي كان واجباً عليه، والظاهر بقاؤه، والحاصل في الحال يستصحب، والاستصحاب أصل تبنى عليه الأمور، كما أن من أقبل عليه سبع لم يقبح الهرب منه، وإن كان من المحتمل موت السبع دونه، ولو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال لأمر.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: هذا يلزمكم، ومذهبكم يفضي إليه، وما أفضى إلى المحال محال، وأما الهرب فحزم من الرجل، وأخذ بالأسوأ من

الأحوال، ويكفي فيه الاحتمال البعيد والشك، فإن من شك في سبع في الطريق، أو لصٍ حسن منه الاحتراز عنه، وأما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال، بل يلزم منه أن من أعرض عن الصوم لم يكن عاصياً؛ لأنه أخذ بالاحتمال الآخر وهو: احتمال الموت.

النهـــي:

* أحكام مسائل النهي على عكس ما ذُكِر من مسائل " الأمر " فيما سبق، ولن يتكلم المصنف في النهي إلا عن مسألة واحدة وهي: (اقتضاء النهي الفساد).

س ٤٣٠: هل النهي يقتضي فساد المنهي عنه أم لا؟

ج: اختلف في ذلك على خمسة أقوال:

١ – النهي عن الشئ لعينه يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا يقتضيه.

ودليل ذلك: أن الشيء قد يكون له جهتان هو مقصود من إحداهما، مكروه من الأخرى على ما مضى.

٢ – النهي عن العبادات يقتضي فسادها، وفي المعاملات لا يقتضيه.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن العبادة طاعة، والطاعة موافقة الأمر، والأمر والنهي يتضادان فلا يكون المنهي مأموراً، فلا يكون طاعة ولا عبادة.

ب – ولأن النهي يقتضي التحريم، وكون الشيء قربة محرماً محال.

٣ – النهي يقتضي الصحة. (طائفة منهم أبو حنيفة)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – لأن النهي يدل على التصور؛ لكونه يراد للامتناع، والممتنع في نفسه المستحيل في ذاته لا يمكن الامتناع منه، فلا يتوجه إليه النهي كنهي

الزمن عن القيام، والأعمى عن النظر.

ب – كما أن الأمر يستدعي مأموراً يمكن امتثاله، فالنهي يستدعي منهياً يمكن ارتكابه.

ج – إذا ثبت تصور وقوع المنهي عنه فألفاظ الشرع تحمل على العُرف الشرعي دون اللغوي، فإذا نهى عن صوم يوم النحر دل على تصوره شرعاً.

٤ – لا يقتضي فساداً ولا صحة. (بعض الفقهاء وعامة المتكلمين)

ودليل ذلك: أن النهي من خطاب التكليف، والصحة والفساد من خطاب الإخبار، فلا يتنافى أن يقول: " نهيتك عن كذا فإذا فعلته رتبت عليك حكمه " ولو صرح به فقال للأب: " لا تستولد جارية الابن فإن فعلته ملكت الجارية " و " لا تطلق المرأة وهي حائض فإن فعلت وقع الطلاق " و " لا تغسل الثوب بماء مغصوب فإن فعلت طهر الثوب " لم يكن هذا مناقضاً، فإذاً لا دليل عليه من حيث الشرع، ولا عرف له في اللغة.

٥ – النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي الفساد.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – ما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: " من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهو رد " أي: مردود، وما كان مردوداً على فاعله فكأنه

لم يوجد.

ب – أن الصحابة رضي الله عنهم استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها، فاستدلوا على فساد عقود الربا بقوله ﷺ: " لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل " واحتج عمر ﷺ في فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ﴾ وفي نكاح المحرم بالنهي، وفي بيع الطعام قبل قبضه بالنهي، وغير ذلك مما يطول.

ج – أن النهي عن الشيء يدل على تعلق المفسدة به، أو بما يلازمه؛ لأن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح، إنما ينهي عن المفاسد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطرق.

د – أن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة؛ لأن نصبها سبباً تمكين من التوسل، والنهي منع من التوسل، ولأن حكمها مقصود الآدمي، ومتعلِّق غرضه، فتمكينه منه حثٌ على تعاطيه، والنهي منع من التعاطي، ولا يليق ذلك بحكمة الشرع.

** قالوا: وما استدل به الأولون غير صحيح، وبيان ذلك كما يلي:

١ – لا فرق بين كون النهي عن الشيء لعينه، أو لغيره، لدلالة النهي على رجحان ما تعلق به من المفسدة، والمرجوح كالمستهلك المعدوم.

٢ – وقولهم: " إن النهي لا ينافي الصحة " فغير صحيح حيث أننا قد بينا تناقضهما، وإن سلَّمنا أنه لا يناقضه لكن يدل على الفساد ظاهراً، ويكفي

ذلك وفي المواضع التي قضينا بالصحة خولف فيه الظاهر، فلا يخرجه عن أن يكون الأصل ما ذكرناه، كما لو خولف مقتضاه في التحريم.

٣ – وقولهم: " إنه يدل على الصحة " بعيد جداً فإنهم إذا لم يجعلوه دليلاً عل الفساد مع قربه منه فكيف يجعلونه دليلا على الصحة مع بعده؟

٤ – وقولهم: " إنه يدل على التصور " فإننا نقول في الجواب عنه: يدل على تصوره حساً وهو الأفعال، أما الصحة والفساد فحكمان شرعيان لا ينهي عنهما ولا يؤمر بهما، ودليله: سائر مناهي الشرع كالمحاقلة، والمزابنة، والمنابذة، والملامسة، وقوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم ﴾، ﴿ وَلَا تَنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكَٰتِ ﴾، ﴿ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ ﴾، وقوله ﷺ: " دعي الصلاة أيام أقرائك " إلى نظائره.

٥ – وقولهم: " إن ألفاظ الشرع تحمل على العُرف الشرعي دون اللغوي " يُجاب عنه بجوابين:

أحدهما: أن الأصل تقرير الأوضاع اللغوية إلا ما صرفنا عنه الاستعمال الشرعي، وفي الأوامر ألفنا من الشارع استعمال هذه الأسماء للموضوع الشرعي، أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف.

الثاني: أنا نُسلِّم استعماله في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية هي الأفعال المنظومة، والصحة غير داخلة في حدها؛ لما ذكرناه.

س ٤٣١: اعترض بعضهم على الدليل الأول لأصحاب القول الخامس

فقال: إن معنى: " رد " أي: ليس بمقبول قربة ولا طاعة.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن قوله: " رد " أي: مردود، وهذا المعنى يقتضي رد ذاته، فإن لم يكن فإنه يقتضي رد ما تعلق به ليكون وجوده وعدمه واحداً.

العموم

* العموم من عوارض (صفات) الألفاظ حقيقة لا مجازاً.

س ٤٣٢: هل العموم من عوارض المعاني حقيقة أم لا؟

ج: العموم من عوارض المعاني مجازاً لا حقيقة كقولهم: " عمهم القحط، أوالمطر، أوالعطاء " فهو مجاز.

ودليل ذلك: أن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو، وليس في الوجود فعل هو عطاء نسبته إلى زيد وعمرو واحد، وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين.

وعلوم الناس وقدراتهم وإن اشتركت في أنها علم وقدرة لا توصف بأنها عموم.

وقولنا: " الرجل " له وجود في الأعيان والأذهان واللسان.

فوجوده في الأعيان لا عموم له، ودليل ذلك: أنه ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد وإما عمرو.

وأما وجوده في اللسان فهو عام، ودليل ذلك: أن لفظة الرجل قد وضعت للدلالة عليهما، ونسبتها في الدلالة عليهما واحدة فسمي عاماً لذلك.

وأما الذي في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً وعاماً، ودليل ذلك: أن العقل يأخذ من مشاهدة زيد: حقيقة الإنسان، وحقيقة الرجل، فإذا

رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الحادث كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً، فإن سمي عاماً بهذا المعنى فلا بأس.

س ٤٣٣ : ما المراد بـ " العام "؟

ج: العام هو: اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً.

واحترزنا بـ " الواحد " عن قولهم: " ضرب زيد عمراً "؛ فإنه يدل على شيئين، لكن بلفظين.

وبقولنا: " مطلقاً " عن قولهم: " عشرة رجال "؛ فإنه يدل على شيئين فصاعداً، لكن ليس بمطلق، بل هو إلى إتمام العشرة.

وقيل: العام: كلام مستغرق لجميع ما يصلح له.

س ٤٣٤ : هل يوجد عام مطلق لا أعم منه؟

ج: اللفظ أنواع ثلاثة:

١ – عام لا أعم منه يسمى عاماً مطلقاً كـ " المعلوم " فإنه يتناول " الموجود " و " المعدوم ".

وقد جعل بعض العلماء لفظ " الشئ " مثالاً للعام المطلق.

وقيل: ليس لنا عام مطلق؛ لأن " الشيء " لا يتناول المعدوم، و" المعلوم" لا يتناول المجهول.

٢ – خاص لا أخص منه يسمى خاصاً مطلقاً كـ " زيد " و " عمرو "

و"هذا الرجل ".

٣ – عام وخاص إضافي أو نسبي: فكل ما ليس بعام ولا خاص مطلقاً: فهو عام بالنسبة إلى ما تحته، وخاص بالنسبة إلى ما فوقه.

فـ " الموجود " خاص بالنسبة إلى " المعلوم " وعام بالنسبة إلى " الجوهر".

و " الجوهر " خاص بالنسبة إلى " الموجود " وعام بالنسبة إلى " الجسم".

و " الجسم " خاص بالنسبة إلى " الجوهر " وعام بالنسبة إلى " النامي ".

و " النامي " خاص بالنسبة إلى " الجسم " وعام بالنسبة إلى " الحيوان ".

وأشباه ذلك: يسمى عاماً؛ لشموله ما يشمله.

خاصاً من حيث قصوره عما شمله غيره.

ألفاظ العموم:

س ٤٣٥ : هل للعموم في اللغة صيغة موضوعة له؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا صيغة للعموم، بل أقل الجمع داخل في العموم بحكم الوضع، وفيما زاد عليه فيما بين " الاستغراق " و " أقل الجمع " مشترك كاشتراك لفظ " النفر " بين " الثلاثة " و " الخمسة ". (الواقفية وحكي مثل ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – لأن أقل الجمع مستيقن، وفيما زاد مشكوك: يحتمل أن يكون مراداً، وأن لا يكون مراداً فيحمل على اليقين.

ب – ولأن وضع هذه الصيغ للعموم: إما أن تعلم بـ " عقل " أو بـ " نقل ".

فـ " العقل " لا مدخل له في اللغات.

و " النقل ": إما " تواتر " وإما " آحاد ".

فالآحاد لا يحتج بها.

والتواتر لا يمكن دعواه.

ثم لو وجِد: لأفاد علماً ضرورياً.

ج – ولأنا لما رأيت العرب تستعمل الألفاظ المشتركة في جميع مسمياتها

قضينا بأنها مشتركة، وأن من ادعى أنها حقيقة في أحدهما مجاز في الآخر كان متحكماً، وهذه الصيغ تستعمل في العموم والخصوص، بل استعمالها في الخصوص أكثر في الكتاب والسنة، وليس أحدهما أولى من الآخر، فهما قولان متقابلان فيجب تدافعهما، وأن نعترف بالاشتراك.

د – ولأنه يحسن الاستفهام، فلو قال: " من دخل داري فأعطه درهماً " حسن أن يقول: " وإن كان فاسقاً "، ولو كان اللفظ عاماً لما حسن أن يستفسر.

٢ – للعموم صيغة في اللغة خاصة به، وموضوعة له، تدل على العموم حقيقة.

وصيغ العموم وألفاظه خمسة أقسام:

القسم الأول: كل اسم عرف بالألف واللام لغير المعهود، وهو ثلاثة أنواع:

أحدها: ألفاظ الجموع كـ " المسلمين " و " المشركين " و " الذين ".

والثاني: أسماء الأجناس (وهو: ما لا واحد له من لفظه) كـ " الناس" و"الحيوان " و " الماء " و " التراب ".

والثالث: لفظ الواحد كـ " السارق " و " السارقة " و " الزاني " و"الزانية " و ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ لَفِى خُسْرٍ ﴾.

القسم الثاني من ألفاظ العموم: ما أضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى

معرفة كـ " عبيد زيد " و " مال عمرو ".

القسم الثالث: أدوات الشرط كـ " مَنْ " فيمن يعقل و " ما " فيما لا يعقل، و " أي " في الجميع، و " أين " و " أيان " في المكان و" متى " في الزمان ونحوه.

كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ ﴾ و﴿ مَا عِندَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِندَ ٱللَّهِ بَاقٍ ﴾ و ﴿ أَيْنَمَا تَكُونُوا۟ يُدْرِككُّمُ ٱلْمَوْتُ ﴾ وقوله ﷺ: " أيما امرأة أنكحت نفسها بغير إذن وليها ".

القسم الرابع: كقوله تعالى: ﴿ كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ﴾ و ﴿ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ ﴾ و ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ ﴾.

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي كقوله تعالى: ﴿ وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ ﴾ و ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ ﴾.

* قال البستي: الكامل في العموم: هو الجمع؛ لوجود صورته ومعناه. وما عداه قاصر في العموم، لأنه بصيغته إنما يتناول واحداً، لكنه ينتظم جمعاً من المسميات معنى، فالعموم قائم بمعناها، لا بصيغتها.

ويدل على أن للعموم صيغة في اللغة خاصة به، وموضوعة له ما يلي:

أ – إجماع الصحابة رضوان الله عليهم، فإنهم مع أهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل على تخصيصه دليل فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص، لا دليل العموم.

وقد استعملوا تلك الألفاظ والصيغ السابقة على أنها تفيد العموم في وقائع كثيرة، منها ما يلي:

١ – عملوا بقوله تعالى: ﴿ يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡ ﴾ واستدلوا به على إرث فاطمة حتى روى أبو بكر ﷺ حديث رسول الله ﷺ: " نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة ".

٢ – وأجروا ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ ﴾ و ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي ﴾ و﴿ وَمَن قُتِلَ مَظۡلُومًا ﴾ و﴿ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ ﴾ و﴿ وَلَا تَقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ ﴾ و﴿ لَا تَقۡتُلُواْ ٱلصَّيۡدَ ﴾ و " لا تنكح المرأة على عمتها " و " من أغلق بابه فهو آمن " و " لا يرث القاتل " وغير ذلك مما لا يحصى على العموم.

٣ – ولما نزل قوله تعالى: ﴿ لَّا يَسۡتَوِي ٱلۡقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ قال ابن أم مكتوم: إني ضرير البصر، فنزل: ﴿ غَيۡرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ ﴾ ففهم الضرير وغيره من عموم اللفظ.

٤ – ولما نزل ﴿ إِنَّكُمۡ وَمَا تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ ﴾ قال ابن الزِبْعِرى: لأخصمن محمداً، فقال له: قد عُبِدت الملائكة والمسيح أفيدخلون النار؟ فنزل: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ سَبَقَتۡ لَهُم مِّنَّا ٱلۡحُسۡنَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ عَنۡهَا مُبۡعَدُونَ ﴾ ففهم العموم، ولم ينكر عليه، حتى بين الله تعالى المراد من اللفظ.

– ولما أراد أبو بكر قتال مانعي الزكاة، قال له عمر: كيف تقاتلهم وقد

قال رسول الله ﷺ: " أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله؟ " الحديث، فلم ينكر أبو بكر احتجاجه، بل قال: أليس قد قال: " إلا بحقها "؟ والزكاة من حقها.

٦ – واختلف عثمان وعلي في الجمع بين الأختين، فاحتج عثمان بقوله تعالى: ﴿ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُم ﴾، واحتج علي بعموم قوله تعالى: ﴿ وَأَن تَجْمَعُوا۟ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ ﴾.

٧ – ولما سمع عثمان بن مظعون قول لبيد: (وكل نعيم لا محالة زائل) قال له: "كذبت إن نعيم الجنة لا يزول ".

وهذا وأمثاله مما لا ينحصر كثرة يدل على اتفاقهم على فهم العموم من صيغته.

والإجماع: حجة، ولو لم يكن إجماعهم حجة لكان حجة من حيث أنهم أهل اللغة وأعرف بصيغها وموضوعاتها.

ب – أن صيغ العموم يُحتاج إليها في كل لغة، ولا تختص بلغة العرب.

فيبعد جداً أن يغفل عنها جميع الخلق، فلا يضعونها مع الحاجة إليها.

ويدل على أن الخلق وضعوا تلك الألفاظ للعموم في كلامهم أدلة أربعة، وهي:

١ – توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام.

وبيانه: أن السيد لو قال لعبده: " من دخل داري فأعطه رغيفا " فحرم

العبد واحداً فلم يُعطِه، فقال له السيد: " لِمَ لَمْ تعطه؟ " فقال: لأن هذا أسود ولفظك ما اقتضى العموم فيحتمل أنك أردت البيض فإن قول العبد يستوجب التأديب عند العقلاء، ولحسن أن يقال له: مالك وللنظر إلى اللون، وقد أمرت بإعطاء كل داخل؟

٢ – سقوطه ممن أطاع.

وبيانه: أن السيد إذا قال لعبده: " من دخل داري فأعطه رغيفاً " فأعطى كل داخل، لم يكن للسيد أن يعترض عليه، ولو قال السيد: لم أعطيت هذا وهو قصير، وإنما أردت الطوال؟ فقال العبد: ما أمرتني بهذا، وإنما أمرتني بإعطاء كل داخل، فلو عُرِض هذا على العقلاء لرأوا اعتراض السيد ساقطاً، وعذر العبد متوجهاً.

٣ – لزوم النقص والخلف على الخبر العام.

وبيانه: أنه لو قال: " ما رأيت أحداً " وقد رأى جماعة، كان كلامه منقوضاً وكاذباً، ولذلك قال الله تعالى: ﴿قَالُوٓاْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيۡءٍۗ قُلۡ مَنۡ أَنزَلَ ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِي جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾، وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم، فإن لم يكن هذا عاماً فلم أورد النقض عليهم؟ فلعلهم أرادوا غير موسى فلِمَ لزم دخول موسى تحت اسم البشر.

٤ – بناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة.

وبيانه: أنه إذا قال: " أعتقت عبيدي وإمائي " ومات بعد قوله هذا، جاز

لمن سمع أن يزوج عبيده، ويتزوج من إمائه بغير رضا الورثة، ولو قال: " العبيد الذين في يدي ملك فلان " كان قوله إقراراً محكوماً به في الكل، ولو ادعى على رجل ديناً فقال ذلك الرجل: " مالك علي شيء " كان إنكاراً لدعواه، ولو حلف على ذلك بريء في الحكم، ولو كان له عليه دين فحلف هذه اليمين كان كاذباً آثماً.

وبناء أمثال هذه الأحكام على العموم لا ينحصر.

** قالوا: وما استدل به الأولون غير صحيح، وبيان ذلك كما يلي:

١ – حجة الواقفية حاصلها مطالبة بالدليل، وليس ذلك بدليل، ثم قد ذكرنا وجه الدليل على التعميم، وأنها إنما تستعمل على الخصوص مع قرينة.

٢ – قولهم: " لو كان اللفظ عاماً لما حسن أن يستفسر المخاطب بها " باطل من وجهين:

الأول: أنه إنما حسن الاستفسار عن الفاسق؛ لأنه يفهم من الإعطاء الإكرام، ويفهم من عادة الناس أنهم لا يكرمونه، فلتوهم القرينة المخصصة: حسن منه السؤال، ولذلك لم يحسن في بقية الصفات، فلو أنه لم يراجع وأعطى الفاسق لكان عذره متمهداً.

الثاني: أنه إنما حسن الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، فلذلك كان للمستفهم الاحتياط في طلبه، ولهذا دخل التوكيد في الكلام لرفع

اللبس، وإزالة الاتساع في الفهم وحمل اللفظ، ولهذا يحسن الاستفهام في الخاص، فإذا قال: " رأيت الخليفة " قيل له: أنت رأيته؟

س ٤٣٦: اعترض بعضهم على الدليل الثاني لأصحاب القول الثاني والذي أفاد أن الخلق وضعوا تلك الألفاظ للعموم في كلامهم، فقال: إنما ثبت هذا الذي ذكرتموه بالقرائن، لا بمجرد اللفظ.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: هذا باطل من وجوه:

الأول: أنه لو قُدِّرَ انتفاء القرائن كلها لفهم العموم، فإنه لو قُدر أن سيداً أمر عبداً له لم يعرف له عادة، ولا عاشره زماناً بأمر عام، ولا يعلم له غرضاً في إثباته وانتفائه لَتمهد عذره في العمل بعمومه، ولتوجه إليه اللوم بترك الامتثال، ولو قال: " كل عبد لي حر " ولم تعلم منه قرينة أصلاً، حكمنا بحرية الكل.

الثاني: أن تقدير قرينة ههنا كتقدير القرينة في سائر أنواع أدلة الكتاب والسنة، وهذا يبطلها بأسرها.

الثالث: أن اللفظ لو لم يكن للعموم لخلا عن الفائدة، واختلت أوامر الشرع العامة كلها؛ لأن كل واحد يمكنه أن يقول: لم اعلم أنني مراد بهذا الأمر، ولا في اللفظ دلالة على أنني مراد به، ولا يلزمني الامتثال، وكذلك النواهي يقول: لست مخاطباً بالنهي لعدم دلالته على العموم في

حقي، فتختل الشريعة وتبطل دلالة الكتاب والسنة، ولا يصح من أحد الاحتجاج بلفظ عام في صورة خاصة؛ لعدم دلالتها عليها، ولا يقدر أحد أن يأمر جماعة، ولا ينهاهم، ولا يذكر لهم شيئاً يعمهم بلفظ واحد، وهذا باطل يقيناً، وفاسد قطعاً فوجب اطراحه.

س ٤٣٧: هل صيغ العموم الخمسة - السابق ذكرها - متفق عليها بين أصحاب القول الثاني؟

ج: لا، فقد اختلفوا فيها على أقوال ثلاثة:

١ - تلك الصيغ تفيد العموم إلا الجمع المعَرَّف بـ " أل ".

ويدل على ذلك ما يلي:

أ - أنه يحتمل أن تكون للمعهود، ويحتمل أن تكون للاستغراق، ويحتمل أن تكون لجملة من الجنس، فما دليل التعميم؟

ب - ثم وإن سُلِّم في البعض فما قولكم في جمع القلة؟ - وهو ما ورد على وزن الأفعال كـ " الأحمال "، والأفعل كـ " الأكلب "، و " الأكعب "، والأفعلة كـ " الأرغفة "، والفعلة كـ " الصبية "، فقد قال أهل اللغة: إنه للتقليل وما هو ما دون العشرة؟

٢ - تلك الصيغ تفيد العموم إلا المفرد المعَرَّف بـ " أل ".

ودليل ذلك: لأنه لفظ واحد، والواحد ينقسم إلى: واحد بالنوع، وواحد بالذات، فإذا دخله التخصيص علم أنه ما أراد الواحد بالنوع، فانصرف

إلى الواحد بالذات.

٣ - تلك الصيغ تفيد العموم إلا النكرة في سياق النفي فإنها لا تعم إلا أن تكون فيه " مِنْ " مظهرة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ أو مقدرة كقوله تعالى: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾. (بعض النحويين المتأخرين)

ودليل ذلك: أنه يحسن أن يقول: " ما عندي رجل، بل رجلان ".

* تذكير: المصنف رحمه الله رجح - كما في المسألة السابقة - أن للعموم صيغة في اللغة خاصة به، تدل على العموم حقيقة، ثم ذكر أن صيغ العموم وألفاظه خمسة أقسام، وقد رد على من قال بالاستثناءات السابقة بما يلي:

١ - ما ذُكِرَ من الاستدلال جاز فيما فيه الألف واللام، وفي النكرة في سياق النفي، فإنه إذا قال لعبده: " أعط الفقراء والمساكين، واقتل المشركين، واقطع السارق والسارقة، واجلد الزانية والزاني، ولا تؤذ مسلماً، ولا تجعل مع الله إلهاً " واقتصر عليه، وانتفت القرائن، جرى فيه حكم الطاعة والعصيان، وتوجه الاعتراض وسقوطه.

٢ - أنه لو قال: " والله لا آكل رغيفاً " فإنه يحنث إذا أكل رغيفين، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٌ﴾ وقال سبحانه: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ وقال عزوجل: ﴿وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ وقال سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾ وقال تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾ ولا يحل

أن يقال في مثل هذا: ما اقتضى العموم.

٣ – وقولهم: " إن الألف واللام للمعهود " يجاب عنه بجوابين:

الأول: إنما ينصرف إلى المعهود عند وجوده، وما لا معهود فيه يتعين حمله على الاستغراق، وهذا لأن الألف واللام للتعريف، فإذا كان هنالك معهود فحمل عليه حصل التعريف، وإن لم يكن هنالك معهود فصرف إلى الاستغراق حصل التعريف أيضاً، وإن صرف إلى أقل الجمع أو إلى واحد لم يحصل التعريف، وكان دخول اللام وخروجها واحداً.

الثاني: ولأنهما إذا كانا للعهد استغرقا جميع المعهود، فإذا كانا للجنس يجب أن يستغرقاه.

٤ – وأما جمع القلة فإن العموم إنما يتلقى من الألف واللام، ولهذا استفيد من لفظ الواحد في مثل " السارق والسارقة " و " الدينار أفضل من الدرهم " و " أهلك الناس الدينار والدرهم ".

ولذلك صح توكيده بما يقتضي العموم، وجاز الاستثناء منه، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَفِى خُسْرٍ * إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ والاستثناء: إخراج ما لولاه لدخل تحت الخطاب.

٥ – وقولهم: إنه يصح أن يقول: " ما عندي رجل بل رجلان " يجاب عنه بأنه قوله: " بل رجلان " قرينة لفظية تدل على أنه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه.

ولا يمنع ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينـة، كـما أن لفظـة " الأسد " إذا استعملت في الرجل الشجاع بقرينة لا يمنع من استعمالها في موضوعها وحملها عليه ثم الإطلاق.

٦ – وأما لفظة " مِنْ " فهي من مؤكـدات العمـوم، وتمنـع مـن اسـتعمال اللفظ في مجازه.

ولتأثيرها في التأكيد، ومنعها من التوسع واستعمال اللفظ في غير العموم، تطرق الوهم إلى القائل بنفي التعميم فيما خلت منه.

أقل الجمع:

س ٤٣٨: ما هو أقل الجمع؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – أقل الجمع اثنان. (المالكية وابن داود وبعض النحويين وبعض الشافعية)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – قوله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ ولا خلاف في حجب الأم باثنين.

ب – وجاء ضمير الجمع للاثنين في قوله تعالى: ﴿هَٰذَانِ خَصْمَانِ ٱخْتَصَمُوا۟﴾.

ج – وجاء أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَهَلْ أَتَىٰكَ نَبَؤُا۟ ٱلْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا۟ ٱلْمِحْرَابَ﴾ وقد كانوا اثنين.

د – وجاء في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟﴾.

هـ – وجاء أيضاً في قوله سبحانه: ﴿إِن تَتُوبَآ إِلَى ٱللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾.

و – وقال النبي ﷺ: " الاثنان فما فوقهما جماعة ".

ز – ولأن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه، وهذا يحصل في الاثنين.

٢ – أقل الجمع ثلاثة.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال لعثمان ﷺ: لِمَ حجبت الأم بالإثنين من الإخوة، وإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخۡوَةٞ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ﴾ وليس الأَخَوان بإخوة في لسانك، ولا في لسان قومك؟ فقال له عثمان: " لا أنقض أمراً كان قبلي، وتوارثه الناس، ومضى في الأمصار".

فوافقه على أنه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنين، وإنما صار إليه بسبب الإجماع.

ب – أن أهل اللسان فرَّقوا بين " الآحاد " و " التثنية " و " الجمع " وجعلوا لكل واحد من هذه المراتب لفظاً وضميراً مختصاً به، فوجب أن يغاير " الجمعُ " " التثنيةَ " كمغايرة " التثنيةِ " " الآحادَ ".

ج – ولأن الاثنين لا يُنعت بهما " الرجال " و " الجماعة " في لغة أحد: فلا تقول: " رأيت رجالاً اثنين " ولا " جماعة رجلين " ويصح أن يقال: " ما رأيت رجالاً، وإنما رأيت رجلين " ولو كان حقيقة فيه: لما صح نفيه.

** قالوا: وما استدل به الأولون غير صحيح، وبيان ذلك كما يلي:

١ – ما احتجوا به غايته: أنه جاز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازاً كما عبر عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾ وقوله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحۡنُ نَزَّلۡنَا ٱلذِّكۡرَ﴾.

٢ – ثم إن اسم " الطائفة " و " الخصم " يقع على الواحد، والجمع، والقليل، والكثير، فرَدَّ الضمير إلى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ "الطائفة " و "الخصم".

٣ – وأما قوله: " الاثنان جماعة " فأراد به: حكم الصلاة، وحكم انعقاد الجماعة؛ لأن كلام النبي ﷺ يُحمل على الأحكام لا على بيان الحقائق اللغوية.

٤ – وقولهم: " إنه جَمْعُ شيء إلى شيء " فليس بحجة لأن الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق كما سبق تبيينه في ما مضى. (راجع المسألة رقم: " ٣٦٣ ")

إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص:

س ٤٣٩: إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص فهل يسقط عمومه؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يسقط عمومه. (مالك وبعض الشافعية)

ودليل ذلك ما يلي:

أ - أنه لو لم يكن للسبب تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم.

ب - ولَمَا نقله الراوي لعدم فائدته.

ج - ولما أخر الشارع بيان الحكم إلى وقوع الواقعة.

د - ولأنه جواب، والجواب يكون مطابقاً للسؤال.

٢ - لا يسقط عمومه. ومثال ذلك قوله ﷺ حين سئل عن ماء البحر: "هو الطهور ماؤه".

ودليل ذلك ما يلي:

أ - أن الحجة في لفظ الشارع، لا في السبب، فيجب اعتباره بنفسه في خصوصه وعمومه.

ب - أن الجواب لو كان أخص من السؤال لم يجز تعميمه، لعموم السؤال.

ج - أنه لو سألت امرأة زوجها الطلاق فقال: "كل نسائي طوالق":

طَلُقْنَ كلهن؛ لعموم لفظه، وإن خص السؤال.

د – أنه يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سَنَن السؤال: فلو قال قائل: " أيحل أكل الخبز، والصيد، والصوم؟ " فيجوز أن يقول: " الأكل مندوب " و " الصوم واجب " و " الصيد حرام " فيكون جواباً، وفيه " وجوب " و " ندب " و " تحريم "، مع أن السؤال كان عن الإباحة.

هـ – وكيف ينكر هذا مع أن أكثر أحكام الشرع نزلت على أسباب، كنزول آية الظهار في أوس بن الصامت، ونزول آية اللعان في هلال بن أمية، ونحو ذلك.

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول باطل، وبيان ذلك كما يلي:

١ – لا يلزم من وجوب التعميم جواز تخصيص السبب، فإنه لا خلاف في كون اللفظ بياناً لسبب الواقعة، وإنما الخلاف هل هو بيان لها خاصة أم لها ولغيرها؟ فاللفظ يتناولها يقيناً، ويتناول غيرها ظناً؛ إذ لا يسأل السائل عن شيء فيعدل المسئول عن بيان ما سئل عنه إلى بيان غيره إلا أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال كما قال لعمر لما سأله عن القبلة للصائم: " أرأيت لو تمضمضت؟ ".

٢ – لقد كان نقل الراوي للسبب مفيداً؛ ليبين به تناول اللفظ للسبب يقيناً فيمتنع من تخصيص السبب، وفيه فوائد أخر من " معرفة أسباب

النزول " و " السير " و " التوسع في علم الشريعة ".

٣ – وقولهم: " لم أخَّر بيان الحكم؟ " نقول في الجواب عنه: الله أعلم بفائدته في أي وقت يحصل: ﴿ لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾، ثم لعله أخَّره إلى وقت الواقعة لوجوب البيان في تلك الحال، أو اللطف ومصلحة للعباد داعية إلى الانقياد، لا تحصل بالتقديم ولا بالتأخير.

ثم يلزم لهذه العلة: اختصاص الرجم بـ " ماعز "، وغير ذلك من الأحكام.

٤ – وقولهم: " تجب المطابقة بين الجواب والسؤال " نقول في الجواب عنه: يجب أن يكون الجواب متناولاً للسؤال، أما أن يكون مطابقاً له فكلا، بل لا يمتنع أن يسأل عن شيء فيجيب عنه وعن غيره، كما سئل عن الوضوء بماء البحر فبيَّن لهم حل ميته.

هل يقتضي قول الصحابي: "نهى النبي ﷺ..." و"قضى النبي ﷺ..." العموم؟:

س ٤٤٠: قول الصحابي: " نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة " و " قضى بالشفعة فيما لم يقسم " وأمثال ذلك: هل يقتضي العموم؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا عموم له.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن الحجة في لفظ الرسول ﷺ لا في لفظ غيره.

ب – أنه يُحتمل أن يكون هذا الحكم في قضية خاصة فنقله بلفظ عام.

أو أن يكون ما سمعه الصحابي بصيغة عامة، وهو قد ظنها خاصة.

أو أن يكون ما سمعه لفظ عام.

وقضاؤه ﷺ بالشفعة لعله حكم في عين، أو بخطاب خاص مع شخص، فكيف يُتمسك بعمومه؟

أم كيف يثبت العموم مع التعارض والشك؟

والدليل إذا تطرق إليه الاحتمال سقط به الاستدلال.

٢ – يقتضي العموم.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – إجماع الصحابة رضي الله عنهم فإنه قد عرف منهم الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصور، كرجوع ابن عمر إلى حديث رافع: " نهى النبي

ﷺ عن المخابرة "، واحتجاجهم بهذا اللفظ نحو: " نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة، والمحاقلة، والمخابرة، وبيع الثمر حتى يبدو صلاحه، والمنابذة " وسائر المناهي.

وكذلك أوامره، وأقضيته، ورخصه، مثل: " أرخص في السلم ووضع الجوائح ".

وقد اشتهر هذا عنهم في وقائع كثيرة، مما يدل على اتفاقهم على الرجوع إلى هذه الألفاظ.

واتفاق السلف على نقل هذه الألفاظ دليل على اتفاقهم على العمل بها.

ب – أنه لو لم يفد اللفظ العموم لكان اللفظ مجملاً يحتاج إلى بيان، ولم يوجد بيان، فدلَّ ذلك على انه أفاد العموم.

** قالوا: وما استدل به الأولون غير صحيح، لأن القضية لو كانت في شخص واحد لوجب التعميم، لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

هل يدخل العبد في الخطاب المضاف إلى: "الناس" و "المؤمنين"؟:

س ٤٤١: هل يدخل العبد في الخطاب المضاف إلى: "الناس" و "المؤمنين"؟

ج: يدخل العبد في هذا الخطاب.

ودليل ذلك: أنه من جملة من يتناوله اللفظ.

وأما كونه يخرج عن بعض التكاليف فإنه لا يلزم منه عدم دخوله في الخطابات العامة قياساً على المريض، والمسافر، والحائض الذين تسقط عنهم بعض التكاليف لوجود العذر ومع ذلك فإنهم لم يخرجوا عن وصف " الناس " أو " المؤمنين ".

س ٤٤٢: حرر محل النزاع في مسألة دخول النساء في جمع الذكور.

ج: أولاً: إن كان الجمع متناولاً للذكور والإناث لغة ووضعاً مثل "الناس " فهذا يدخل فيه النساء بالاتفاق.

ثانياً: إن كان الجمع بلفظ لا يتبين فيه التذكير والتأنيث كأدوات الشرط فهذا يدخل فيه النساء أيضاً بالاتفاق.

ثالثاً: إن كان الجمع خاصاً بالذكور مثل لفظ " الرجال " و " الذكور " لم يدخل فيه النساء بالاتفاق.

رابعاً: إن كان الجمع بـ " الواو " و " النون " كـ " المسلمين "، وضمير المذكرين كالوارد في قوله تعالى: ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟﴾ فهذا قد وقع فيه النزاع.

س ٤٤٣: هل تدخل النساء في الجمع الذي تبينت فيه علامة التذكير؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يدخلن فيه. (أبو الخطاب والأكثرون)

ودليل ذلك: أن الله تعالى ذكر " المسلمات " بلفظ متميز كقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ ﴾، فيما يثبته ابتداء ويخصه بلفظ " المسلمين " لا يدخلن فيه إلا بقرينة من دليل آخر كالقياس، أو كونهن في معنى المنصوص وما يجري مجراه.

٢ – يدخلن فيه. (القاضي وبعض الحنفية وابن داود)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أنه متى اجتمع المذكر والمؤنث غلب التذكير، ولذلك لو قال أحدٌ لمن بحضرته من الرجال والنساء: " قوموا واقعدوا " تناول اللفظ جميعهم، ولو قال: " قوموا وقمن واقعدوا واقعدن " عُدَّ ذلك منه تطويلاً ولُكنة، ويبين ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُوا۟ مِنْهَا جَمِيعًا ﴾ وقد كان ذلك خطاباً لآدم، وزوجته، والشيطان.

ب – أن أكثر خطاب الله تعالى في القرآن بلفظ التذكير، كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ وقوله سبحانه: ﴿يَٰعِبَادِىَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا۟ ﴾ و قوله عزوجل: ﴿ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ وقوله تبارك وتعالى: ﴿وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ ﴾ والنساء يدخلن في جملته.

** قالوا: وأما ذكر الله تعالى للنساء بلفظ مفرد - تبييناً وإيضاحاً - فإنه لا يمنع دخولهن في اللفظ العام الصالح لهن كقوله تعالى: ﴿ مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبۡرِيلَ وَمِيكَىٰلَ ﴾ وهما من الملائكة، وقوله سبحانه: ﴿ فِيهِمَا فَٰكِهَةٞ وَنَخۡلٞ وَرُمَّانٞ ﴾، وقد يعطف العام على الخاص كقوله تعالى: ﴿ وَأَوۡرَثَكُمۡ أَرۡضَهُمۡ وَدِيَٰرَهُمۡ وَأَمۡوَٰلَهُمۡ ﴾ والمال عام في الكل.

حكم العام إذا دخله التخصيص:

س ٤٤٤: هل يبقى اللفظ العام حجة بعد أن دخله التخصيص؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يبقى حجة. (أبو ثور وعيسى بن أبان)

ودليل ذلك: أنه يصير مجازاً حيث أنه قد استعمل في غير ما وضع له، وحينئذ خرج الوضع من أيدينا، ولا وجود لقرينة تفصل وتحصر فيبقى مجملاً.

٢ – يبقى حجة فيما لم يُخص. (الجمهور)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – تمسك الصحابة رضي الله عنهم بالعمومات، وما من عموم إلا وقد تطرق إليه التخصيص إلا اليسير، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ و ﴿وَأَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، فعلى قولهم: لا يجوز التمسك بعمومات القرآن أصلاً.

ب – ولأن لفظ " السارق " يتناول كل سارق بالوضع، فالمخصص صرف دلالته عن البعض، فلا تسقط دلالته عن الباقي كالاستثناء.

** قالوا: وما ذهب إليه أصحاب المذهب الأول فغير صحيح لما يلي:

١ – قولهم: " يصير مجازاً " ممنوع، وإن سُلِّم فالمجاز دليل إذا كان معروفاً، لأنه يعرف منه المراد، فهو كالحقيقة.

٢ – قولهم: " لا قرينة تفصل وتحصر " لا يُسلَّم، فإنا إنما نجعل اللفظ مجازاً بدليل التخصيص، فيختص الحكم به دون ما عداه.

س ٤٤٥: هل يبقى العام بعد التخصيص حقيقة أم مجازاً؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ – يصير مجازاً على كل حال.

ودليل ذلك: أنه وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له كان مجازاً، وإن لم يكن هذا هو المجاز فلا يبقى للمجاز معنى إذن؛ إذ لا خلاف في أنه لو رد إلى ما دون أقل الجمع فقال: " لا تكلم الناس " وأراد " زيداً " وحده كان مجازاً وإن كان هو داخلاً فيه.

٢ – إن خصص بدليل منفصل صار مجازاً، وإن خصص بلفظ متصل فليس بمجاز، بل يصير الكلام بالزيادة كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر.

أما دليل كونه إن خصص بدليل منفصل صار مجازاً فما سبق ذكره في دليل أصحاب القول الأول، وأما دليل كونه إن خصص بلفظ متصل فليس بمجاز، بل يصير الكلام بالزيادة كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر، فهو أننا نقول " مسلم " فيدل على واحد، ثم نزيده الواو والنون فيدل على أمر زائد ولا نجعله مجازاً، ونزيد الألف والنون في " رجل " فيصير صيغة أخرى بالزيادة، ولا فرق بين زيادة كلمة، أو زيادة حرف، فإذا قال: " السارق للنصاب يقطع " أو قال: " يقطع السارق إلا سارق دون

النصاب " فلا مجاز فيه، بل مجموع هذا الكلام موضوعٌ للدلالة على ما دل عليه، فقوله تعالى: ﴿أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا ﴾ دل على تسعمائة وخمسين وضعاً، فكأن العرب وضعت لذلك عبارتين.

٣ – يبقى حقيقة. (القاضي وأصحاب الشافعي)

ودليل ذلك: أن القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة؛ لأن كلام الشارع يجب بناء بعضه على بعض فهو كالاستثناء، وقد تبين الكلام فيه.

** وأما ما ذهب إليه أصحاب المذهب الثالث فيمكن أن يُقال في الجواب عنه: ما صار بالوضع عبارة عن هذا القدر، بل بقي الألف للألف، والخمسون للخمسين، و" إلا " للرفع بعد الإثبات، فإذا رفعنا من الألف خمسين بقي تسعمائة وخمسون، أما زيادة الواو والنون فلا معنى لها في نفسها دون المويد عليه، بخلاف هذا.

الحد الذي ينتهي إليه التخصيص:

س ٤٤٦: ما هو الحد الذي ينتهي إليه التخصيص؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - لا يجوز أن يُخصص العام إلى أن يبقى واحد. (الرازي والقفال والغزالي)

ودليل ذلك: أنه يخرج به عن الحقيقة.

٢ - يجوز تخصيص العام إلى أن يبقى واحد.

ودليل ذلك: أن القرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة، وفي القرينة المتصلة يجوز ذلك، فكذلك في المنفصلة.

دخول المخاطِب تحت الخطاب العام:

س ٤٤٧ : هل يدخل المخاطِب تحت الخطاب العام؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ – لا يدخل المخاطب تحت الخطاب العام.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٍ﴾.

ب – أنه لو قال قائل لغلامه: " من دخل الدار فأعطه درهماً " لم يدخل في ذلك.

٢ – إن كان المخاطب بالعموم غير آمر دخل تحت الخطاب العام، وإلا لم يدخل. (أبو الخطاب)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – لأن الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، ولن يتصور كون الإنسان دون نفسه، فلم توجد حقيقته.

ب – لأن مقصود الآمر الامتثال، وهذا لا يكون إلا من الغير.

٣ – المخاطب يدخل تحت الخطاب العام.

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول غير صحيح، وبيان ذلك كما يلي:

أ – لأن اللفظ عام والقرينة هي التي أخرجت المخاطب فيما ذكروه.

ب – أنه يعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾.

ج – أن مجرد كونه مخاطباً ليس بقرينة قاضية بالخروج عن العموم، والأصل اتباع العموم.

س ٤٤٨: هل يدخل النبي ﷺ في أمره لأمته؟

ج: يدخل النبي ﷺ فيما أُمِر به. (القاضي)

وهذه المسألة ترجع إلى مسألة سابقة، وهي: أن ما ثبت في حق الأمة من الأحكام فإن النبي ﷺ يشاركهم فيه.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن النبي ﷺ لما أمر الصحابة رضي الله عنهم بفسخ الحج إلى العمرة ثم لم يفعل ما أمرهم به سألوه عن ترك الفسخ فبين لهم عذره.

فلولا أنه ﷺ داخل في الأمر لما أقرهم على سؤالهم له ولَمَا اعتذر إليهم ﷺ.

ب – أن الله تعالى عاب الذين يأمرون بالبر وينسون أنفسهم، وقال في حق شعيب عليه السلام: ﴿وَمَآ أُرِيدُ أَنۡ أُخَالِفَكُمۡ إِلَىٰ مَآ أَنۡهَىٰكُمۡ عَنۡهُ﴾ وفي الأثر: " إذا أمرت بمعروف فكن من آخذ الناس به، وإذا نهيت عن منكر فكن من أترك الناس له وإلا هلكت ".

هل يجب اعتقاد عموم اللفظ العام في الحال؟:

س ٤٤٩: هل يجب اعتقاد عموم اللفظ العام في الحال؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - لا يجب اعتقاده حتى يُبحَث عن المخصِّص فلا يجد ما يخصُّه. (أبو الخطاب وقد أومأ إليه الإمام أحمد في رواية ابنه صالح وأبي الحارث، وهو قولٌ للشافعية).

ودليل ذلك ما يلي:

أ - لأن لفظ العموم يفيد الاستغراق بشرط عدم المخصص، ونحن لا نعلم عدمه إلا بعد أن نبحث عنه فلا نجد، ومتى لم يوجد الشرط لا يثبت المشروط.

ب - أن كل دليل أمكن أن يعارضه دليل فهو دليل بشرط: سلامته عن المعارض، فلا بد من معرفة الشرط، ولا بد من الجمع بين الأصل والفرع بعلة مشروطاً بعدم الفرق، فلا بد من معرفة عدمه.

ثم اختلف أصحاب هذا القول: إلى متى يجب البحث عن المخصص؟

فقال بعضهم: يكفيه أن يبحث حتى يغلب على ظنه عدم وجود المخصص وذلك كمن يبحث عن المتاع في البيت، فإنه إذا لم يجده غلب على ظنه عدم وجوده.

وقال آخرون: لا بد من اعتقادٍ جازمٍ وسكونِ نفسٍ بأنه لا مخصص،

فيجوز الحكم حينئذ، أما إذا كانت تشعر نفسه بدليل شذَّ عنه وتخيل في صدره إمكان وجوده فكيف يحكم بدليلٍ يجوز أن يكون الحكم به حراماً؟

٢ – يجب اعتقاد عموم اللفظ العام في الحال. (أبو بكر والقاضي وقال: " هو رواية عن الإمام أحمد "، وهو قولٌ للحنفية وقولٌ للشافعية).

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن اللفظ موضوع للعموم فوجَبَ اعتقاد موضوعه كأسماء الحقائق والأمر والنهي.

ب – ولأن اللفظ في الأعيان والأزمان، ثم يجب اعتقاد عمومه في الزمان ما لم يرد نسخ، كذلك يجب حمل اللفظ على عموم الأعيان.

** قالوا: وقول أصحاب القول الأول: " إن دلالة اللفظ مشروطة بعدم وجود القرينة المخصصة " غير صحيح، وبيان ذلك كما يلي:

أ – أننا لا نُسَلِّم ذلك، وإنما القرينة تمنع من حمل اللفظ على موضوعه، فهو كالنسخ يمنع استمرار الحكم، والتأويل يمنع حمل الكلام على حقيقته.

ب – أن احتمال وجوده لا يمنع من اعتقاد الحقيقة – والله أعلم – .

ج – ولأن التوقف يُفضي إلى ترك العمل بالدليل، فإن الأصول غير محصورة، ويجوز أن لا يجد الباحث الدليل المخصص اليوم، لكنه يجده

بعد اليوم، وهذا يُوجِب التوقف أبداً وهذا غير جائز والله أعلم.

٣ – أنه إن سمع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاد عمومه، وإن سمعه من غيره فلا. (قولٌ للحنفية)

الأدلة التي يخص بها العموم

س ٤٥٠: ما حكم تخصيص العموم؟

ج: قال المصنف رحمه الله: " لا نعلم اختلافاً في جواز تخصيص العموم".

ودليل ذلك: الاتفاق على تخصيص قول الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ و ﴿ يُجۡبَىٰٓ إِلَيۡهِ ثَمَرَٰتُ كُلِّ شَيۡءٖ ﴾ و ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ ﴾، وقد ذكرنا أن أكثر العمومات مخصصة.

* تنبيه: أكثر العمومات مُخَصَّصة.

س ٤٥١: ما هي أدلة تخصيص العموم؟

ج: أدلة تخصيص العموم تسعة: الحس، والعقل، والإجماع، والنص الخاص، والمفهوم، وفعل الرسول ﷺ، وتقريره ﷺ، وقول الصحابي، والقياس.

س ٤٥٢: ما دليل جواز التخصيص بالحس؟

ج: دليل ذلك: أن بالحس خُصِّص قوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيۡءِۭ بِأَمۡرِ رَبِّهَا ﴾، فقد خرج من ذلك: السماء والأرض وأمور كثيرة.

س ٤٥٣: ما دليل جواز التخصيص بالعقل؟

ج: دليل ذلك: أن بالعقل خُصِّص قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ سَبِيلٗاۚ ﴾، لدلالة العقل على استحالة تكليف من لا يفهم.

س ٤٥٤: اعترض بعضهم بأن العقل سابق على أدلة السمع، والمخصص

ينبغي أن يتأخر.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عنه: نحن نريد بالتخصيص بالعقل الدليل المعرف إرادة المتكلم، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً هو بعض ذلك العموم، والعقل يدل على ذلك وإن كان متقدماً.

فإن قلتم: " لا يسمى ذلك تخصيصاً " فإن الخلاف يكون حينئذٍ لفظياً لا أثر له.

س ٤٥٥: اعترضوا أيضاً بأن التخصيص: إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له، فلم يدخل حتى يخرج.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عنه: بل يتناوله من حيث اللغة لكن لما وجب الصدق في كلام الله تعالى؛ تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من ناحية الوضع.

س ٤٥٦: ما دليل جواز التخصيص بالإجماع؟

ج: دليل ذلك: أن الإجماع دليل قاطع، أما العام فيتطرق إليه الاحتمال. وإجماعهم على الحكم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم؛ لا يكون إلا عن دليل قاطع بَلَغهم في نسخ اللفظ إن كان أريد به العموم، أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم بلا شك.

س ٤٥٧: هل اتُفِق على جواز تخصيص اللفظ العام بالنص الخاص؟

ج: كلا؛ فقد اختلف فيه على قولين:

١ – المتأخر يُقدَّم: خاصاً كان أو عاماً. (رواية في المذهب وهو قول الحنفية)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – قول ابن عباس: كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث من أمر رسول الله ﷺ.

ب – ولأن العام يتناول الصور التي تحته، كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها، ولو نص على الصورة الخاصة: لكان نسخاً، فكذلك إذا عمم.

وهذا فيما إذا عُلِم المتأخر.

فإن جُهِل تاريخ نزول اللفظ فهذه الرواية تقتضي: أن يتعارض الخاص وما قابله من العام، ولا يقضى بأحدهما على الآخر، وعليه فيجب التوقف.

وهذا قول طائفة لأنه يحتمل أن يكون العام ناسخاً؛ لكونه متأخراً، ويحتمل أن يكون مخصوصاً، فلا سبيل إلى التحكم.

٢ – لا يُخصَّص عموم السنة بالكتاب. (بعض الشافعية وخرَّجهُ ابن حامد رواية في المذهب)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾.

ب - ولأن المبيِّن تابع للمبيَّن، والتخصيص بيان، فلو خصصنا السنة بالقرآن صار تابعاً لها.

٣ – لا يُخصَّص عموم الكتاب بخبر الواحد. (طائفة من المتكلمين)

٤ – يُخصُّ العام المخصوص دون غيره. (عيسى بن أبان وحكاه القاضي عن أبي حنيفة)

ودليل المذهبين السابقين: أن الكتاب مقطوع به، والخبر مظنون، فلا يترك به المقطوع، وذلك كالإجماع فإنه لا يخص بخبر الواحد.

٥ – التوقف. (بعض الواقفية)

ودليلهم: أن خبر الواحد مظنون الثبوت، مقطوع المعنى، واللفظ العام من الكتاب مقطوع الثبوت، مظنون الشمول، فهما متقابلان ومتساويان في القوة، ولا دليل على الترجيح.

٦ - جواز تخصيص اللفظ العام بالنص الخاص ، ولا فرق بين أن يكون العام كتاباً أو سنة، أو متقدماً أو متأخراً.(رواية في المذهب وهو قول أصحاب الشافعي)

ومن أمثلة ذلك: أن قول النبي ﷺ: " لا قطع إلا في ربع دينار " خصَّصَ عموم قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾.

وقوله عليه الصلاة والسلام: " لا زكاة فيما دون خمسة أوسق " خصَّصَ عموم قوله: " فيما سقت السماء العشر ".

ويدل على ذلك مسلكان:

المسلك الأول: أن الصحابة رضي الله عنهم ذهبت إليه.

ومن أمثلة ذلك: أنهم خصصوا قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ﴾ برواية أبي هريرة ﷺ عن النبي ﷺ: " لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ".

وخصصوا آية الميراث بقوله ﷺ: " لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم " و " لا يرث القاتل " و " إنا معاشر الأنبياء لا نورث ".

وخصصوا عموم الوصية بقوله: " لا وصية لوارث ".

وخصصوا عموم قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ بقوله ﷺ: " حتى يذوق عسيلتها".

إلى نظائر كثيرة لا تحصى مما يدل على أن الصحابة والتابعين كانوا يتسارعون إلى الحكم بالخاص على العام من غير اشتغال بطلب تاريخ، ولا نظرٍ في تقديم ولا تأخير.

المسلك الثاني: أن إرادة الخاص بالعام غالبة معتادة، بل هي الأكثر، واحتمال النسخ نادر بعيد، وكذلك احتمال تكذيب الراوي بعيد فإنه عدل جازم بالرواية، وارتياح النفس إلى العدل في الرواية فيما هو نص كارتياحها إلى عدلين في الشهادات، ولا يخفى أن احتمال صدق أبي بكر رضي الله عنه في روايته عن النبي ﷺ: " نحن معاشر الأنبياء لا نورث "

أرجح من احتمال أن تكون الآية سيقت لبيان حكم ميراث النبي ﷺ، فلذلك عمل به الصحابة، والعمل بالراجح لازم متعين.

** قالوا: وقول من قال بالتوقف عند الجهل بالتاريخ غير صحيح لأنه قول يُفهَم منه المطالبة بالدليل، والمطالبة بالدليل ليست بدليل، كما أننا قد سقنا الأدلة كما سبق.

** قالوا: وما استدل به من قال بأنه لا يجوز أن يخصص الكتاب عموم السنة غير صحيح، وبيان ذلك كما يلي:

أ – كون النبي ﷺ مبيناً لا يمنع من حصول البيان بغيره، فقد أخبر الله تعالى أنه أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء.

ب – وقولهم: " المبيَّن تابع " غير صحيح، فإن الكتاب يبين بعضه بعضاً، والسنة يخصص بعضها بعضاً، وليس المخصِّص تابعاً للمخصوص، وقد بينا فيما تقدم جواز التخصيص بدليل سابق، وبالإجماع، ويجوز تخصيص الآحاد بالمتواتر، وليس فرعاً له.

** قالوا: وما استدل به من قال بأن عموم الكتاب لا يخصَّص بخبر الواحد لأن الكتاب مقطوع به غير صحيح، وبيان ذلك كما يلي:

أ – أن دخول المخصوص في العموم وكونه مراداً ليس بمقطوع، بل هو مظنون ظناً ليس بالقوي، بل إن ظن الصدق أقوى منه؛ لأنه يُحتمَل أن يُراد به غير الاستغراق.

ثم إن براءة الذمة مقطوع بها بشرط: أن لا يرد سمع (أي: دليل من النقل) ويشتغل بخبر الواحد.

ب – أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الراوي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه، فإن تحليل البُضع وسفك الدم واجب بقول عدلين قطعاً مع أنا لا نقطع بصدقها، فكذا الخبر.

س ٤٥٨: ما الدليل على جواز تخصيص اللفظ العام بالمفهوم بالفحوى (مفهوم الموافقة)؟

ج: دليل ذلك: القياس على النص؛ فإن الفحوى قاطع في الدلالة على المراد كالنص.

س ٤٥٩: ما الدليل على جواز تخصيص اللفظ العام بالمفهوم بدليل الخطاب (مفهوم المخالفة)؟

ج: دليل ذلك: أن دليل الخطاب: القياس على النص؛ فيُخص عموم قوله ﷺ: " في أربعين شاة شاة " بمفهوم قوله ﷺ: " في سائمة الغنم الزكاة " في إخراج المعلوفة عن وجوب الزكاة.

س ٤٦٠: ما الدليل على جواز تخصيص اللفظ العام بفعل الرسول ﷺ؟

ج: دليل ذلك: تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ بما روت عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يأمرني فأتزر،

فيباشرني وأنا حائض ".

ولذلك ذهب بعض الناس إلى تخصيص قوله تعالى: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي ﴾ برجمه ﷺ لماعز، وتركه جلده.

س ٤٦١ : ما الدليل على جواز تخصيص اللفظ العام بتقرير الرسول ﷺ واحداً من أمته بخلاف موجب العموم، وسكوته عليه؟

ج: دليل ذلك: أن سكوت النبي ﷺ عن الشيء يدل على جوازه؛ فإنه لا يحل له الإقرار على الخطأ، وهو معصوم.

وقد بيَّنا أن إثبات الحكم في حق واحد يعم الجميع. (راجع س: ٤٢٤)

س ٤٦٢ : ما الدليل على جواز تخصيص اللفظ العام بقول الصحابي؟

ج: دليل ذلك: أن تخصيص العموم بالقياس جائز، فقول الصحابي المقدم عليه أولى أن يخصص به.

فإن قيل: فالصحابي يترك مذهبه للعموم كترك ابن عمر مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابرة، فغيره يجب أن يتركه.

قلنا: إنما ترك ابن عمر مذهبه لوجود حديث عارض المذهب، لا لأجل العموم.

س ٤٦٣ : هل اتفق العلماء على جواز تخصيص اللفظ العام بالقياس؟

ج: كلا، فقد اختلفوا على مذاهب أربعة، وبيانها كما يلي:

١ – لا يخصص به. (أبو إسحاق بن شاقلا، وجماعة من الفقهاء)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – حديث معاذ لما قال له النبي ﷺ لما بعثه إلى اليمن: " بم تقض؟ "... إلخ.

ب – ولأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة.

ج – ولأن العموم أصل، والقياس فرع فلا يقدم على الأصل.

د – ولأن القياس إنما يراد لطلب حكمٍ ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس (وهو العام).

٢ – يقدم جلي القياس على العموم دون خفي القياس.

ودليل ذلك: أن الجلي أقوى من العموم، والخفي ضعيف.

والعموم أيضاً يضعف تارة بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المُخْرَج منه، ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة؛ فإن دلالة قوله ﷺ: " لاتبيعوا البر بالبر " على تحريم بيع الأرز أظهر من دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ على إباحة بيعه متفاضلاً.

ودلالة تحريم الخمر على تحريم النبيذ بقياس الإسكار: أغلب في الظن من دلالة قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ﴾ على إباحته.

فإذا تقابل الظنان: وجب تقديم أقواهما كالعمل في العمومين المتقابلين، والقياسين المتقابلين.

* تنبيه: القائلون بهذا القول اختلفوا في بيان الفرق بين القياس الجلي والقياس الخفي، فقال قوم بأن الجلي هو: قياس العلة، والخفي قياس الشبه، وقيل: الجلي ما يظهر فيه المعنى كقوله ﷺ: " لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان "، وتعليل ذلك بما يدهش الفكر وهو المعنى الذي يوجد أيضاً في الجائع.

٣ – يجوز ذلك في العام المخصوص، دون غيره. (عيسى بن أبان، وحكاه القاضي عن أبي حنيفة)

ودليل ذلك: ضعف العام بالتخصيص.

٤ – يخص به العموم. (أبو بكر، والقاضي، والشافعي، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين).

ودليل ذلك: أن صيغة العموم محتملة للتخصيص، معرضة له، وأما القياس فغير محتمل للتخصيص، فيقضي بغير المحتمل على المحتمل، كما يقضي بالمفسر على المجمل.

** قالوا: وأما استدلال أصحاب القول الأول بحديث معاذ فغير مسلَّم؛ لأن كون هذه الصورة مرادة باللفظ العام غير مقطوع به، ولجوؤنا للقياس يدلنا على أنها غير مرادة.

ولهذا جاز ترك عموم الكتاب بخبر الواحد وبالخبر المتواتر بالاتفاق، مع أن رتبة السنة بعد رتبة الكتاب كما في حديث معاذ، والسنة لا يترك بها

الكتاب، لكنها تكون مبينة له، والتبيين يكون تارة باللفظ، وتارة بمعقول اللفظ.

** وأما استدلالهم بأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة فغير مسلَّم على الإطلاق.

** وأما استدلالهم بأن العموم أصل، والقياس فرع، فلا يُترك الأصل بالفرع فغير صحيح؛ لأن هذا القياس فرع نص آخر، لا فرع النص المخصوص به، والنص يُخص تارة بنص آخر، وتارة بمعقول النص، ثم يلزم من قولهم أن لا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد.

** وأما استدلالهم بأن القياس إنما يراد لطلب حكمٍ ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس لا يُسلَّم؛ فإن كونه منطوقاً به أمر مظنون، فإن العام إذا أريد به الخاص كان نطقاً بذلك القدر، ولم يكن نطقاً بما ليس بمراد.

ودليل ذلك: جواز تخصيص العموم بدليل العقل القاطع مع أن دليل العقل لا يقابل النص الصريح من الشارع، لأن الأدلة لا تتعارض.

تعارض العمومين:

س ٤٦٤ : ما الحكم فيما لو تعارض عمومان ؟

ج: أولاً:

إن أمكن الجمع بينهما ففيه حالتان:

الأولى: أن يكون أحدهما أخص من الآخر، فحينئذ يُقدَّم الخاص.

الثانية: أن يمكن حمل أحدهما على تأويل صحيح، والآخر لا يمكن تأويله، فحينئذ يجب التأويل في المأول، ويكون الآخر دليلاً على المراد منه؛ وذلك جمعاً بين الحديثين؛ إذ هو أولى من إلغائهما.

ثانياً:

إن لم يُمكن الجمع بينهما ففيه حالتان:

الأولى: أن يتعذر الجمع بينهما لتساويهما ولكونهما متناقضين كما لو قال: (من بدل دينه فاقتلوه، من بدل دينه فلا تقتلوه)، فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر، فإن أشكل التاريخ: طُلِب الحكم من دليل غيرهما.

الثانية: لو تعارض عمومان كل واحد عام من وجه خاص من وجه، مثل قوله ﷺ: " من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها " فإنه يتناول الفائتة بخصوصها، ووقت النهي بعمومه، مع قوله ﷺ: " لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس " فإنه يتناول الفائتة بعمومه، والوقت بخصوصه، وقوله ﷺ: " من بدل دينه فاقتلوه " مع قوله ﷺ: "

نهيت عن قتل النساء " فهما سواء؛ لعدم ترجيح أحدهما على الآخر، فيتعارضان، ويُطلَب الحكم من دليل غيرهما.

س ٤٦٥ : هل من الممكن أن يتعارض عمومان مع عدم التمكن من ترجيح أحدهما؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يجوز تعارض عمومين خاليين عن دليل الترجيح.

ودليل ذلك: أنه يؤدي إلى وقوع الشبهة، وهو منفر عن الطاعة.

٢ – يجوز أن يتعارض عمومان خاليان عن دليل الترجيح.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن ذلك يكون مبيناً للعصر الأول، وإنما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة.

ب – أن ذلك يكون محنة وتكليفاً علينا لنطلب دليلاً آخر، ولا تكليف في حقنا إلا بما بلغنا.

** قالوا: وأما استدل به أصحاب القول الأول من أن تعارض العمومين دون مرجح يؤدي إلى وقوع الشبهة وينفر عن الطاعة فهو دليل باطل، فقد نفر طائفة من الكفار من النسخ، ولم يدل ذلك على استحالته.

الاستثنـــاء:

س ٤٦٦: ما هي صيَغ الاستثناء ؟

ج: صيَغ الاستثناء هي: " إلاَّ " وهي أم الباب، و " غير "، و " سوى "، و " عدا "، و " ليس "، و" لا يكون " و " حاشا "، و " خلا " .

س ٤٦٧: ما حدُّ (تعريف) الاستثناء ؟

ج: الاستثناء هو: قول متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول.

س ٤٦٨: ما هي الأشياء التي يُفارِق الاستثناء فيها التخصيص ؟

ج: يفارق الاستثناء التخصيص بشيئين:

أحدهما: في اتصاله.

والثاني: أنه يتطرق إلى النص كقوله: " عشرة إلا ثلاثة ".

والتخصيص بخلافه.

س ٤٦٩: ما هي الأشياء التي يُفارِق الاستثناء فيها النسخ ؟

ج: يفارق الاستثناء النسخ في ثلاثة أشياء:

أحدها: في اتصاله.

والثاني: أن النسخ رافع لما دخل تحت اللفظ، والاستثناء يمنع أن يدخل تحت اللفظ ما لولاه لدخل.

والثالث: أن النسخ يرفع جميع حكم النص، والاستثناء إنما يجوز في البعض.

شروط الاستثناء:

س ٤٧٠: ما الذي يُشترَط في الاستثناء ؟

ج: يُشتَرط في الاستثناء ثلاثة شروط:

١ – أن يتصل الاستثناء بالكلام بحيث لا يفصل بينهما كلام، ولا سكوت يمكن الكلام فيه.

ودليل ذلك: أن الاستثناء جزء من الكلام يحصل به الإتمام فإذا انفصل لم يكن إتماماً كحال الشرط، وخبر المبتدأ؛ فإنه لو قال: " أكرم من دخل داري " ثم قال بعد شهر: " إلا زيداً " لم يُفهم.

كما لو قال: " زيد " ثم قال بعد شهر: " قائم " لم يعد خبراً. وكذلك الشرط.

* وقيل بعدم اشتراط الاتصال. (حُكيَ عن ابن عباس)

* و قيل بجواز تأخير الاستثناء ما دام في المجلس. (حُكيَ عن عطاء والحسن وقد أومأ إلى هذا القول الإمام أحمد في الاستثناء في اليمين)

* والقول الأول وهو الراجح.

٢ – أن يكون المستثنى جزء من المستثنى منه، فأما الاستثناء من غير الجنس فهو مجاز لا يدخل في الإقرار، ولو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه: كان استثناؤه باطلا. (بعض الشافعية)

* وقيل: لا يُشترَط ذلك. (بعض الشافعية ومالك وأبو حنيفة وبعض

المتكلمين)

ودليل ذلك: أنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة ما يدل على ذلك: قال الله تعالى: ﴿ لَّا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَٰمًا ﴾ و: ﴿ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ ﴾ و: ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُۥ مِن نِّعْمَةٍ تُجْزَىٰٓ * إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴾.

وقال الشاعر:

وما بالربع من أحد *** إلا الأواري...

وقال آخر:

وبلدة ليس بها أنيس *** إلا اليعافير وإلا العيس

ومثله كثير.

* والراجح هو القول الأول، ودليل ذلك: أن الاستثناء: إخراج بعض ما يتناوله المستثنى منه بدليل: أنه مشتق من قولهم: " ثنيت فلاناً عن رأيه" و " ثنيت العنان " فيشعر بصرف الكلام عن صوبه الذي كان يقتضيه سياقه.

فإذا ذَكَر ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء فما صرف الكلام ولا ثناه عن وجه استرساله، فتكون تسميته استثناء تجوزاً باللفظ عن موضعه، وتكون " إلا " ههنا بمعنى " لكن ".

قال هذا ابن قتيبة وقال: هو قول سيبويه.

وقاله غيرهما من أهل العربية.

فإذا كانت بمعنى " لكن " لم يكن لها في الإقرار معنى، فلم يصح أن ترفع شيئا من الكلام السابق، فتكون لاغية؛ فإن " لكن " إنما تدخل للاستدراك بعد الجحد، والإقرار ليس بجحد فلا يصح فيه.

ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في اللغة العربية في إثبات بحال.

٣ – أن يكون المستثنى أقل من النصف، وفي استثناء النصف وجهان.

* وقيل بجواز استثناء الأكثر. (أكثر الفقهاء والمتكلمين)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – قوله تعالى: ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ وقال في أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَـٰنٌ إِلَّا مَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْغَاوِينَ﴾ فاستثنى كل واحد منهما من الآخر، وأيهما كان الأكثر حصل المقصود.

ب – قال الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة *** ثم ابعثوا حكماً بالحق قواما

ج – ولأنه إذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر.

د – ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ فجاز في الأكثر كالتخصيص.

* والراجح هو القول الأول، ودليل ذلك: أن الاستثناء لغة، وأهل اللغة نفوا الاستثناء في الأكثر وأنكروه.

قال أبو اسحق الزجاج: لم يأت الاستثناء إلا في القليل من الكثير.

وقال ابن جني: لو قال قائل: " مائة إلا تسعة وتسعين ": ما كان متكلماً بالعربية وكان كلامه عياً من الكلام ولُكنة.

وقال القتبي يقال: " صمت الشهر كله إلا يوماً واحداً " ولا يقال: " صمت الشهر إلا تسعة وعشرين يوماً "، ويقول: " لقيت القوم جميعهم إلا واحداً أو اثنين " ولا يجوز أن يقول: " لقيت القوم إلا أكثرهم ".

فإذا ثبت أنه ليس من اللغة: فلا يقبل.

ولو جاز هذا لجاز في كل ما كرهه أهل اللغة وقبحوه.

** قالوا: وأما الآية التي احتج بها من قال بجواز استثناء الأكثر فيُجاب عن الاحتجاج بها بأجوبة:

منها: أنه استثنى في إحدى الآيتين المخلَصين من بني آدم وهم الأقل، وفي الآخرى استثنى الغاوين من جميع العباد وهم الأقل؛ فإن الملائكة من عباد الله؛ قال الله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ وهم غير غاوين.

ومنها: أنه استثناء منقطع في قوله: ﴿إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ بمعنى "لكن" بدليل: أنه قال في آية أخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ﴾.

وأما البيت: فليس فيه استثناء.

مع أنه قد قال ابن فصال النحوي: هذا بيت مصنوع ولم يثبت عن العرب.

وأما القياس في اللغة فغير جائز.

ولو كان جائزاً: فهو جمع بغير علة.

ومثل هذا لو جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل.

ويعارضه: بأنه إذا لم يجز استثناء الكل: فلا يجوز استثناء الأكثر.

والفرق بين القليل والكثير: أن العرب استعملت الاستثناء في القليل دون الكثير، فلا يقاس في لغتهم ما أنكروه على ما حسنوه وجوزوه.

* تنبيه: لا يجوز استثناء الكل باتفاق العلماء.

إذا تعقَّب الاستثناء جملاً:

س ٤٧١ : إذا تعقَّب الاستثناء جملاً (كقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ * إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ ﴾ وقول النبي ﷺ: " لا يؤمن الرجل في سلطانه، ولا يجلس على تكرمته إلا بإذنه ") فإلى أيها يعود ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يرجع إلى أقرب المذكورين. (الحنفية)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن العموم يثبت في كل صورة بيقين، ورجوع الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه، فلا يزول المتيقن بالشك.

ب – أن الاستثناء إنما وجب رده إلى ما قبله لأنه لا يستقل بنفسه، فإذا تعلق بما يليه فقد استقل وأفاد، فلا حاجة إلى تعليقه بما قبل ذلك، فلو تعلق به صار كالاستثناء من الاستثناء.

ج – أن الجملة مفصول بينها وبين الأولى، فأشبه مالو حصل فصل بينهما بكلام آخر.

٢ – يرجع الاستثناء إلى جميعها. (المذهب وهو قول أصحاب الشافعي)

وأدلة ذلك ما يلي:

أ – أن الشرط إذا تعقب جملا عاد إلى جميعها كقول: " نسائي طوالق

وعبيدي أحرار إن كلمت زيدا " فكذلك الاستثناء؛ فإن الشرط والاستثناء يتعلقان بما قبلهما، ولا بد من اتصالهما، فما ثبت لأحدهما ثبت للآخر.

ولهذا يسمى التعليق بشرط مشيئة الله: استثناء.

ب - اتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء بعد كل جملة يُعَدُّ عيًّا ولكنة في الكلام، ولو لم يعد الاستثناء إلى الجميع لم يقبح ذلك، بل كان متعيناً لازماً فيما يريد فيه الاستثناء من جميع الجمل.

ج - أن العطف بالواو يوجب نوعاً من الاتحاد بين المعطوف والمعطوف عليه، فتصير الجمل كالجملة الواحدة، فيصير كأنه قال: " اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسراق إلا من تاب ".

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول يُجاب عنه بما يلي:

١ - قولهم: " إن التعميم مستيقن " غير مسلَّم، فإن العموم والإطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام، وما تم الكلام حتى أردف باستثناء يرجع إليه، ثم إن ذلك يلزم منه أن لا يعود الشرط والصفة على باقي الجمل لما ذكروه من أن التعميم متيقن، وقد سلَّم أكثرهم بعموم ذلك وأن الشرط والصفة يعودان إلى جميع الجمل.

ولما ذكر الله تعالى خصال كفارة اليمين الثلاثة ثم قال: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ﴾ رجع ذلك إلى جميعها.

٢ – وقولهم: " الاستثناء إنما وجب رده إلى ما قبله لأنه لا يستقل بنفسه " غير مسلَّم، بل إنما رجع إلى ما قبله لصلاحيته لذلك، ثم إن ذلك يبطل أيضاً بالشرط والصفة فإنهما يتعلقان بجميع الجمل فكذلك الاستثناء.

أما الاستثناء من الاستثناء فلم يمكن رجوعه إلى الأول لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فتعذر النفي من النفي، وهكذا كل ما فيه قرينة تصرفه عن الرجوع لا يرجع إلى الأول كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْ﴾ فإنه يرجع إلى الدية فقط فلا يعود إلى التحرير؛ لأن صدقتهم إنما تكون بمالهم، والتصدق بالعتق ليس حقاً لهم.

س ٤٧٢: اعترض بعضهم على الدليل الأول لأصحاب القول الثاني فقال: هناك فرق بين الاستثناء والشرط، فالشرط رتبته التقديم بخلاف الاستثناء فإنه لا يصلح أن يتقدم..

فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: أن الشرط إذا تأخر فلا فرق بينه وبين الاستثناء، ثم إن كان متقدماً فلم لا يتعلق بالجملة الأولى دون ما بعدها؟ فإذا تعلق بجميع الجمل سواء تقدم أو تأخر، فكذلك الاستثناء، فإنه مساوٍ للشرط في حال تأخره.

الشـــــرط:

س ٤٧٣ : ما المراد بـ " الشرط " اصطلاحاً، وما الفرق بينه وبين العلة ؟

ج: هو: ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده.

والعلة: ما يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات.

س ٤٧٤ : بيِّن أقسام الشرط .

ج: الشرط أقسام ثلاثة: عقلي، وشرعي، ولغوي.

فالعقلي كاشتراط: " الحياة " لـ " العلم " ، واشتراط " العلم " لـ " الإرادة".

والشرعي كاشتراط: " الطهارة " لـ: " الصلاة "، واشتراط " الإحصان " لـ " الرجم ".

واللغوي كقوله: " إن دخلت الدار فأنت طالق " و " إن جئتني أكرمتك " فإن مقتضاه في اللغة: اختصاص الإكرام بالمجيء، فينزل منزلة التخصيص والاستثناء.

س ٤٧٥ : بيِّن بعض أحكام الشرط والاستثناء .

ج: الاستثناء والشرط يغير الكلام عما كان يقتضيه لولاه حتى يجعله متكلماً بالباقي، لا أنه يُخرج من الكلام ما دخل فيه، فإنه لو دخل لما خرج، فإذا قال: " أنت طالق إن دخلت الدار " فإن معناه: أنك عند

الدخول طالق، وقوله: " له علي عشرة إلا ثلاثة " معناه: له على سبعة، فإنه لو ثبت أن له عليه عشرة لما قدر على إسقاط ثلاثة، ولو قدر على ذلك بالكلام المتصل لقدر عليه بالمنفصل، فيصير موضوع الكلام ذلك.
فقوله تعالى: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ﴾ لا حكم له قبل إتمام الكلام، فإذا تمَّ كان الكلام مقصوراً على من وجد منه السهو والرياء، لا أنه دخل فيه كل مصل، ثم خرج البعض، فكذلك الاستثناء والشرط.

المطلَق والمقيّد

س ٤٧٦ : ما المراد بـ " المطلَق "؟

ج: المُطلَق هو المتناول لواحد لا بعينه، باعتبار حقيقة شاملة لجنسه.

س ٤٧٧ : في أي شئ يكون المطلَق ؟

ج: المُطلَق يكون في: النكرة في سياق الأمر كقوله تعالى: ﴿ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ﴾.

وقد يكون في الخبر كقوله ﷺ: " لا نكاح إلا بولي ".

س ٤٧٨ : ما المراد بـ " المقيَّد "؟

ج: المُقيَّد هو المتناول لمعين، أو لغير معين موصوف بأمرٍ زائدٍ على الحقيقة الشاملة لجنسه.

كقوله تعالى: ﴿ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ﴾ فقيَّد الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع.

س ٤٧٩ : وضح المراد بقولهم: " قد يكون اللفظ مطلَقاً مقيَّداً بالنسبة ".

ج: يتبيَّن ذلك بالتأمل في قوله تعالى: ﴿ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ ﴾ فإنها مقيَّدة بالإيمان، مطلقة بالنسبة إلى السلامة وسائر الصفات.

ويسمى الفعل مطلقا نظراً إلى ما هو من ضرورته من الزمان، والمكان، والمصدر، والمفعول به، والآلة فيما يفتقر إلى الآلة، والمحل للأفعال المتعدية.

وقد يتقيد بأحدها دون بقيتها. والله أعلم .

أقسام ورود المطلَق مع المقيَّد:

س ٤٨٠: ما أقسام ورود المطلَق مع المقيَّد؟

ج: إذا ورد لفظان: مطلَق ومقيَّد فهو على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يتحد الحكم ويتحد السبب كقوله ﷺ: " لا نكاح إلا بولي " وقوله ﷺ: " لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل ".

الثاني: أن يتحد الحكم ويختلف السبب كالعتق في كفارة الظهار إذ لم يقيِّدها بالإيمان، وأما في كفارة القتل فقد قيَّدها بذلك.

الثالث: أن يختلف الحكم، فلا يُحمل المطلق على المقيد سواء اختلف السبب أو اتفق كخصال الكفارة إذ قيَّد الصيام بالتتابع، وأطلق الإطعام.

س ٤٨١: هل يُحمَل المُطلَق على المقيَّد إذا اتحدا في الحكم والسبب؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يُحمَل عليه. (أبو حنيفة)

ودليل ذلك: أنه نسخ، فإن الزيادة على النص نسخ فلا سبيل إلى النسخ بالقياس.

٢ – يجب حمل المطلَق على المقيَّد.

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول فاسد؛ فإن قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ليس بنص في إجزاء الكفارة، بل هو مطلق يُعتقد ظهور

عمومه مع تجويز الدليل على خصوصه، وأما التقييد فصريح في الاشتراط فيجب تقديمه.

س ٤٨٢: هل يُحمَل المُطلَق على المقيَّد إذا اتحدا في الحكم واختلفا في السبب؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يُحمَل المُطلَق على المقيَّد (أي: من جهة اللغة). (القاضي والمالكية وبعض الشافعية)

ودليل ذلك ما يلي:

أ - أن الله تعالى قال: ﴿وَأَشْهِدُوا۟ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ وقال سبحانه: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾ ولم يذكر عدلاً، وحيث إنه لا يجوز إلاَّ عدل، فظاهر هذا حمل المطلق على المقيد.

ب - لأن العرب تطلق في موضع، وتقيِّد في موضع آخر، فيحمل المطلق على المقيد كما قال الشاعر:

نحن بما عندنا وأنت بما *** عندك راض والرأي مختلف

وقال آخر:

وما أدري إذا يممت أرضا *** أريد الخير أيهما يليني

أألخير الذي أنا أبتغيه *** أم الشر الذي هو يبتغيني

٢ - يُحمَل المُطلَق على المقيَّد (أي: من جهة القياس). (أبو الخطاب)

ودليل ذلك: أن تقييد المطلق كتخصيص العموم، وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مرَّ (راجع س: ٤٥٩)، فإن كان هنالك مقيَّدان بقيدين مختلفين ومُطلَق: أُلحِق بأشبههما به وأقربهما إليه.

٣ – لا يُحمَل المُطلَق على المقيَّد. (روي عن أحمد واختاره أبو إسحاق بن شاقلا وأكثر الحنفية وبعض الشافعية)

ودليل ذلك: أن حمل المطلَق على المقيَّد تحكم محض يخالف محض وضع اللغة؛ إذ لا يتعرض القتل للظهار، فكيف يُرفع الإطلاق الذي فيه؟ والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروطُ واجباتها، ثم يلزم من هذا حصول التناقض، فإن الصوم مقيَّد بالتتابع في الظهار، ومقيَّد بالتفريق في الحج، حيث قال تعالى: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِي ٱلۡحَجِّ وَسَبۡعَةٍ إِذَا رَجَعۡتُمۡ﴾ وأُطلِق الصوم في اليمين، وإذا كان الحكم في كل ما سبق متحد (وهو: وجوب الصوم) وعندنا مُطلَق ومقيَّدان فعلى أي التقييدين يحمل؟

إما أن يُحمَل المطلَق على أحد القيدين، وهذا تحكُّم لأنه ليس بأولى من القيد الآخر.

أو أن يُحمَل على التقييدين معاً، وهذا تناقض.

أو أن لا يُحمَل على أي واحد منهما، وهو الصحيح.

** قالوا: وما استدل به الأولون من نصوص مقيَّدة بأدلة وقرائن أخرى.

س ٤٨٣ : هل يُحمَل المُطلَق على المقيَّد إذا اختلفا في الحكم؟

ج: لا يُحمَل المطلق على المقيد سواء اتفق السبب، أو اختلف كخصال الكفارة إذا قُيِّد الصيام بالتتابع، وأُطلِق الإطعام.

ودليل ذلك: أن القياس من شرطه: اتحاد الحكم، والحكم ههنا مختلف.

ما يُقتبس من الألفاظ من فحواها وإشارتها

س ٤٨٤ : ما أضرب (أنواع) دلالة اللفظ على الحكم بفحواه ومفهومه؟

ج: خمسة أضرب: دلالة الاقتضاء – دلالة الإيماء – دلالة التنبيه – دلالة الخطاب (مفهوم المخالفة).

* تنبيه: ذكر المصنف رحمه الله أنها خمسة أضرب بينها لم يذكر إلا أربعة. وللفائدة فإن الخامس هو: دلالة الإشارة.

س ٤٨٥ : ما المراد بـ " دلالة الاقتضاء "؟

ج: هي: ما يكون من ضرورة اللفظ، وليس بمنطوق به.

س ٤٨٦ : ما أقسام المقتضى؟

ج: للمقتضى ثلاثة أقسام:

١ – إما ألا يكون المتكلم صادقاً إلا به، كقوله: (لا عمل إلا بنية).

٢ – أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً بدونه كقوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ أي: فأفطَرَ فعدة، وقولهم: (أعتق عبدك عني وعليَّ ثمنه) فإنه يتضمن الملك ويقتضيه ولو لم ينطق به.

٣ – أو من حيث يمتنع وجوده عقلاً بدونه كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ فإنه يتضمن إضمار الوطء ويقتضيه.

ويجوز أن يلقب هذا بـ " الإضمار " ويقرب من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

س ٤٨٧: ما المراد بـ " دلالة الإيماء "؟

ج: هي: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب، كقوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا ﴾ فإنه يُفهم منه كون السرقة علة وإن لم يكن ذلك منطوقاً به، ولكن يسبق إلى الفهم من فحوى الكلام.

وكذا قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ لَفِى نَعِيمٍ ﴾ أي: لبرهم: ﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ ﴾ أي: لفجورهم.

س ٤٨٨: هل لـ " دلالة الإيماء " أسماء أخرى؟

ج: نعم؛ فقد يُطلَق عليه " إيماء " و " إشارة " و " فحوى الكلام " و " لحن الكلام " .

س ٤٨٩: ما المراد بـ " دلالة التنبيه "؟

ج: دلالة التنبيه: فهم الحكم في المسكوت من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت من باب الأَولى: كفهم تحريم الشتم والضرب من قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾.

س ٤٩٠: ما شرط دلالة التنبيه؟

ج: شرطه: معرفة المعنى الجامع في الأدنى ومعرفة وجوده في الأعلى.

فلولا معرفتنا أن قوله تعالى: ﴿ فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ ﴾ سيق لبيان تعظيم حق الوالدين لما فهمنا منع القتل منه.

وقد يقول السلطان إذا أمر بقتل ملك لمنازعته له في ملكه: " اقتله ولا تقل له أف "، فهذه العبارة لا تفيد منع القتل بمجردها، بل لا بد من أن يدل عليها السياق.

س ٤٩١: هل لـ " دلالة التنبيه " أسماء أخرى؟

ج: نعم؛ فقد يُطلَق عليه " مفهوم الموافقة " و " فحوى اللفظ ".

س ٤٩٢: أطلق بعض أهل العلم اسم (القياس) على " دلالة التنبيه " فهل هذه التسمية متفق عليها؟

ج: كلا؛ فقد اختلف فيها على قولين:

١ – يسمى قياساً. (أبو الحسن الجزري وبعض الشافعية)

ودليل ذلك: أنه إلحاق للمسكوت بالمنطوق في الحكم؛ لاجتماعهما في المقتضي وهذا هو تعريف القياس.

وإنما ظهر فيه المعنى فسبق إلى الفهم من غير تأمل طويل، فأشبه القياس فيما ظهرت العلة فيه بنص أو غيره مثل:

قياس الجوع المفرط على الغضب في المنع من الحكم؛ لكونه يمنع كمال الفكر.

وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة إذا وقعت الفأرة فيه حال جموده، أو كونه مائعاً.

* تنبيه: أصحاب هذا القول يسلِّمون بأن هذا النوع قطعي الدلالة.

٢ – لا يسمى قياساً. (القاضي أبو يعلى والحنفية وبعض الشافعية)

ودليل ذلك: أنه مفهوم من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط، بل سبق إلى الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخ؛ إذ كان هو الأصل في القصد والباعث على النطق، وهو أولى في الحكم.

* تنبيه: قد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه لكنه لا يفيد القطع كقولهم: "إذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى؛ لأن الكفر فسق وزيادة " فهذا ليس بقاطع؛ إذ لا يبعد أن يُقال: " الفاسق متهم في دينه والكافر يحترز من الكذب لدينه ".

وأما الفاسد من هذا النوع فنحو قولهم: " إذا جاز السَّلَم في المؤجل؛ ففي الحال أجوز، ومن الغرر أبعد " فإنه لابد من اشتراكهما في المقتضى، وليس المقتضى لصحة السلم المؤجل بُعده من الغرر ليلتحق به الحال.

بل الغرر مانع احتُمل في المؤجل، والحكم لا يصح لعدم مانعه، بل لوجود مقتضيه.

ولو كان بعده من الغرر هو علة صحة السَّلَم لما وجدت في الأصل – أصلاً – لاحتمال وجوده، فكيف يصح الإلحاق؟

س ٤٩٣ : ما المراد بـ " دلالة الخطاب "؟

ج: هي: الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عما عداه.

وتسمى " دلالة الخطاب " أيضاً: (مفهوم المخالفة) لأنه فهمٌ مجردٌ لا

يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق أيضاً مفهوم.

ومثاله: قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ وقوله ﷺ: " وفي سائمة الغنم الزكاة " فإنه يدل على انتفاء الحكم في " القاتل خطأً " وفي " الغنم المعلوفة ".

س ٤٩٤: هل اتفق العلماء على حجية " دلالة الخطاب "؟

ج: كلا، فقد اختلف فيه على قولين:

١ – ليس بحجة. (أبو حنيفة وطائفة من المتكلمين)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – كون الاستفهام حسناً، فلو قال: " من ضربك عامداً فاضربه " فإنه يحسن أن تقول: " فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟ "، ولو أنه كان دالاً على النفي لما حسن الاستفهام فيه، كالمنطوق.

ب – أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه كقوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم﴾ وقوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ إِن كَانَ بِكُمۡ أَذٗى مِّن مَّطَرٍ أَوۡ كُنتُم مَّرۡضَىٰٓ أَن تَضَعُوٓاْ أَسۡلِحَتَكُمۡ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَا فِيمَا ٱفۡتَدَتۡ بِهِۦ﴾ فالمسكوت أيضاً محتمل للمساواة وعدمها، فلا سبيل إلى دعوى النفي بالتحكُّم دون مرجِّح.

ج – أن تعليقه الحكم على اللقب وعلى الاسم العَلَم لا يدل على

التخصيص، وعدم التسليم بذلك ذلك كذب واختراع على اللغات كلها؛ إذ يلزم منه أن يكون قوله: " زيد عالم " كفراً لأنه نفى العلم عن الله وملائكته !

ويلزم من قوله: " محمد رسول الله " نفي الرسالة عن غيره !، وذلك كفر.

د – أنه كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد أو اثنين مع السكوت عن الباقي: فلها طرق في الخبر عن الموصوف بصفة فتقول: " رأيت الظريف وقام الطويل " فلو قال بعد ذلك: " والقصير " لم تكن تلك مناقضة.

هـ – أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة غير تخصيص الحكم به.

فمنها: توسعة مجاري الاجتهاد؛ لينال المجتهد فضيلته.

ومنها: الاحتياط عن المذكور بالذكر؛ كيلا يفضي اجتهاد بعض الناس إلى إخراجه عن عموم اللفظ بالتخصيص.

ومنها: تأكيد الحكم في المسكوت؛ لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه.

ومنها: معان لا يطلع عليها.

والنتيجة: أنه لا سبيل إلى دعوى عدم الفائدة بالتحكم دون مرجِّح.

** قالوا: ولا يُنكَر الفرق بين المنطوق والمسكوت لكن من حيث: أن

الأصل عدم الحكم في المنطوق والمسكوت، فبالذكر يبين ثبوته في المذكور، وبقي المسكوت عنه على ما كان عليه لم يوجد في اللفظ نفي له ولا إثبات له.

فإذاً لا دليل في اللفظ على المسكوت.

وعماد الفرق: " نفي " و " إثبات ".

فمستند الإثبات: الذكر الخاص.

ومستند النفي: الأصل (الذي هو: عدم الحكم).

والذهن إنما ينبه على الفرق عند الذكر الخاص، وقد توهّم المخالفون أن الاختصاص والفرق بين المسكوت والمنطوق من الذكر فقط، لكن الصحيح أن أحد طرفي الفرق (وهو: حكم المنطوق) حصل من الذكر، والآخر (المسكوت) كان حاصلاً من حيث إن الأصل هو: عدم الحكم قبل ورود النطق.

وهذا أمر دقيق لأجله غلط الأكثرون ممن خالف قولنا هذا.

٢ - دلالة الخطاب حجة. (الإمام أحمد والشافعي ومالك وأكثر المتكلمين)

ودليل ذلك ما يلي:

١ - أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف: انتفاء الحكم بدونه، بدليل ما روى يعلى بن أمية قال: قلت لعمر

بن الخطاب ﷺ: ألم يقل الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوٓا﴾ فقد أمن الناس؟ فقال: عجبتُ مما عجبتَ منه فسألت رسول الله ﷺ فقال: " صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته " رواه مسلم.

فقد فهما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف: وجوب الإتمام حال الأمن وعجبا من ذلك.

ولما قال النبي ﷺ: " يقطع الصلاة الكلب الأسود " قال عبدالله بن الصامت لأبي ذر: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: " الكلب الأسود شيطان " ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفاءه عما سواه.

ولأن النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب فقال: " لا يلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس " فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر يدل على إباحة لبس ما سواه: لم يكن جواباً للسائل عما يجوز للمحرم لبسه.

٢ – أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة في الحكم: فلم خصَّ السائمة بالذكر مع عموم الحكم والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين؟

بل لو قال: " في الغنم الزكاة " لكان أخصر في اللفظ وأعم في بيان

الحكم، فالتطويل لغير حاجة يكون لُكنة في الكلام وعياً فكيف إذا تضمن تفويت بعض المقصود؟

فتبين إذاً أن القسم المسكوت عنه غير مساوٍ للمذكور في الحكم.

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول غير صحيح، ويُجاب عنه بما يلي:

١ – قولهم: " يحسن الاستفهام عنه " غير مسلَّم.

وأما إذا قال: " من ضربك متعمداً فاضربه " فلا يحسن أن يقال: " من ضربني خاطئاً هل أضربه؟ " لكن يحسن أن يقال: " فالخاطىء ما حكمه؟ " أو " ما أصنع به؟ " وهذا غير ما دل عليه الخطاب.

ولو سلَّمنا حسن الاستفهام من العبد: فإنما حسُين الاستفهام ليستفيد التأكيد في معرفة الحكم، كما يحسن الاستفهام في بعض صور العموم.

٢ – وقولهم: " إن العرب تعلق الحكم على ما لا ينتفي عن عدمه " يُقال في الجواب عنه: لا ننكر هذا إذا ظهر للتخصيص فائدة غير اختصاص الحكم به: إما لكونه الأغلب أو غير ذلك.

والكلام فيما إذا لم يظهر له فائدة.

س ٤٩٥ : اعترض بعضهم على الدليل الأول لأصحاب القول الثاني فقالوا: الإتمام واجب بحكم الأصل، فلمّا استثني حالة الخوف: بقيت حالة الأمن على مقتضاه، فلذلك عجبا؛ حيث خولف الأصل.. فكيف

يُجاب عن ذلك ؟

ج: يقال في الجواب عن ذلك: ليس في القرآن آية تدل على وجوب التمام، بل قد روى عن عمر وهو صاحب القصة وعائشة وابن عباس أن الصلاة إنما فرضت ركعتين فأقرت صلاة السفر وزِيد في صلاة الحضر، فدل على أن فهمهم وجوب الإتمام وتعجبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب.

س ٤٩٦ : اعترضوا أيضاً بأن قوله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ **حجة لهم فإنه لم يثبت انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط فدلَّ ذلك على انتفاء الدليل .. فكيف يُجاب عن ذلك ؟**

ج: يقال في الجواب عن ذلك: إنما ترك العمل بدليل الخطاب لدليلٍ آخر أباح القصر قياساً على ظاهر العموم، فإنه يُترَك أحياناً لدليل آخر.

س ٤٩٧ : اعترضوا أيضاً على الدليل الالثاني لأصحاب القول الثاني من أربعة وجوه:

أحدها: أن أصحاب القول الثاني جعلوا طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة الوضع.

وينبغي أن يعرف الوضع، ثم تترتب عليه الفائدة، أما أن يكون الوضع يتبع معرفة الفائدة: فلا.

الثاني: لِمَ قلتم: إنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟

فلئن قلتم: " ما علمنا له فائدة "

قلنا: فلعل ثم فائدة لم تعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علماً بعدمها.

الثالث: أن ذلك يبطل بمفهوم اللقب، فِلَم لم يقولوا: " إن تخصيص الأشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به، وإن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوبها في بقية المواشي "؟

الرابع: أن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمنا (راجع س: ٤٩٠).

ويحتمل أن السؤال وقع عنها، أو اتفقت المعاملة فيها، أو غير ذلك من أسباب لا يطلع عليها.. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يقال في الجواب عن ذلك: أما الأول فغير صحيح؛ فإن الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته جائز غير ممتنع في طرفي النفي والإثبات:

فإننا استدللنا على عدم الاشتراك في الصور المتنازع فيها بإخلاله بمقصود الوضع وهو التفاهم.

واستدللنا على عدم وجود إله ثان بعدم وقوع الفساد.

فإذ قد علمنا أن كلام الله تعالى لا يخلو من الفائدة، وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم، فيلزم منه ذلك ضرورة.

وأما الثاني فإن قصر الحكم عليه فائدة متيقنة وما سواها أمر موهوم

يحتمل العدم والوجود فلا يترك المتيقن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها؟ إذ لو كان هنالك فائدة لم تخف على الفطن العالم بدقائق الكلام مع كثرة بحثه وشدة عنايته، فإذا كنا قد تيقنا من أن تخصيص الشئ بالذكر يفيد قصر الحكم عليه ونفيه عما عداه فإننا نستصحبها ونستدل بها لعدم وجود ما يغير الحال.

وأما مفهوم اللقب فقد قيل: إنه حجة.

ثم الفرق بينهما ظاهر وهو: أن تخصيص اللقب يحتمل حمله على أنه لم يحضره ذكر الاسم الآخر المسكوت عنه.

وهذا يبعد فيما إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين للشئ الواحد، لأن ذكر الصفة يجعله يتذكر ضدها، وهو منتف بالكلية فيما إذا ذكر الوصف العام، ثم وصفه بالخاص فظهر احتمال المفهوم.

وأما ما ذكروه من فوائد فباطل، فإن النبي صلى الله عليه وسلم بُعث للبيان والتعليم، والتبيين للأحكام من المقاصد الأصلية التي بُعث لها، والاجتهاد فقد اضطرت إليه الأمة بعد انقطاع الوحي لعدم إمكان بناء كل الأحكام على النصوص، فيبعد أن يترك النبي ﷺ ما بعث له، لشئ لم يُبعَث له وهو: توسعة مجاري الاجتهاد – كما تقولون –.

وأما الفائد الثانية والثالثة فلا تحصل؛ لأن الكلام فيما إذا كان المسكوت عنه أقل وأدنى في المعنى الذي شُرِع من أجله الحكم من المنطوق، أو

مماثلاً له.

فالتخصيص إفي هذه الحالة يكون بعيداً.

وأما إذا كان المسكوت عنه أعلى في المعنى فلا يتصور ذلك هنا، لأنه يكون حينئذ هو التنبيه (مفهوم الموافقة)، وفرق بين الأمرين.

وأما ما ذكرتموه من احتمال فوائد أخرى فهي متوهمة لا يترك لأجلها المتيقَّن.

درجات أدلة الخطاب:

س ٤٩٨ : هناك صور ظنها بعض من من أنكر حجية دليل الخطاب ظناً منهم أنه منه لكنها ليست منه.. فما هي؟

ج: هي صور ثلاث:

١ – تقديم النفي على " إلا "، كقوله: " لا عالم إلا زيد ".

٢ – الحصر بـ " إنما "، كقوله ﷺ: " إنما الولاء لمن أعتق ".

٣ – حصر المبتدأ في الخبر، كقوله ﷺ: " الشفعة فيما لم يقسم " وقوله ﷺ: " تحريمها التكبير وتحليلها التسليم ".

س ٤٩٩ : هل الاستثناء من النفي كقوله ﷺ: " لا عالم إلا زيد " يُعدُّ إثباتاً أم لا؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يُعدُّ إثباتاً. (غلاة منكري دليل الخطاب)

ودليل ذلك: أنه نطق بالمستثنى وسكوت عن المستثنى منه فما خرج بقوله: " إلا " فإن معناه أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصوراً على الباقي، والمستثنى غير متعرض له بنفي ولا إثبات.

٢ – الاستثناء من النفي إثبات.

ودليل ذلك: أن اللفظ صريح في الإثبات والنفي، فمن قال: " لا إله إلا الله " مثبت للإلهية نافٍ لها عمن سواه.

وقولهم: " لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا علي " نفي وإثبات يقيناً، وذلك لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي.

فهذا من صريح اللفظ، لا من مفهومه.

** قالوا: فأما قوله ﷺ: " لا صلاة إلا بطهور " و قوله ﷺ: " لا تبيعوا البر بالبر إلا سواء بسواء " فإن هذه صيغة الشرط، ومقتضاها: نفي الصلاة عند انتفاء الطهارة.

وأما وجود الصلاة عند وجود الطهارة فليس منطوقاً به، بل هو على وفق قاعدة المفهوم؛ فإن نفي شيء عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته ثم وجوده، بل يبقى كما كان قبل النطق به.

فالمنطوق به: الانتفاء عند النفي فقط، فإن قوله: " لا صلاة " ليس فيه تعرض للطهارة، بل للصلاة فقط، وقوله: " إلا بطهور " إثبات للطهور الذي لم يتعرض له الكلام، فلم يفهم منه إلا الشرط.

س ٥٠٠: هل تقييد الحكم بلفظ " إنما " كقوله ﷺ: " إنما الولاء لمن أعتق " يدل على الحصر، وإثبات الحكم، ونفي ما عداه، أم لا؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – هو إثبات فقط، ولا يدل على الحصر. (أصحاب أبي حنيفة وبعض منكري المفهوم)

ودليل ذلك: لأن " إنما " مركبة من " إنَّ " و " ما "، و " إنَّ "للتوكيد، و

" ما " زائدة كافة، فلا تدل على نفيٍ، كما لو قال: " إنما النبي محمد ".

٢ – تقييد الحكم به يدل على الحصر، وإثبات المذكور، ونفي ما عداه.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن لفظة " إنما " موضوعة للحصر والإثبات: تثبت المذكور، وتنفي ما عداه؛ لأنها مركبة من حرفي نفي وإثبات، فـ " إنَّ " للإثبات و " ما " للنفي فتدل عليهما.

ب – أن " إنما " لا تُستعمَل في في موضع لا يحسن فيه النفي والاستثناء منه كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَنَا۠ مُنذِرٌ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنَا۠ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ وقول النبي ﷺ: " إنما الأعمال بالنيات " مثل قوله: " لا عمل إلا بنية " وقال الشاعر:

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما*** يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلي

*** قالوا: وقولهم: " إنما إثبات فقط ": غير صحيح.

وقولهم: " إنما النبي محمد ": فهذا اختراع على اللغة لم يُسمع به.

بل لو قال: " إنما العالم زيد ": ساغ ذلك من باب المجاز لتأكيد العلم في " زيد " كما قال: " ولا فتى إلا علي " يريد بذلك تأكيد الفتوة فيه، وهذا مجاز، لكننا لا نترك الحقيقة له إلا بدليل.

فالقول فيه إذاً كالقول في الاستثناء بـ " إلا " من النفي بلا فرق.

س ٥٠١: هل يفيد قوله ﷺ: " الشفعة فيما لم يقسم " حصر الشفعة فيما لم يقسم؟ وهل يفيد قوله ﷺ: " تحريمها التكبير وتحليلها التسليم " حصر تحريم الصلاة في التكبير، وتحليل الصلاة في التسليم، أم لا؟

ج: هذا يلتحق بالصورة التي قبله (أي: أنه يفيد الحصر)، وإن كان دونه في القوة.

ودليل ذلك: أن الإسم المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق.

وأن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ كقولنا: " الإنسان بشر "، أو أعم منه كقولنا: " الإنسان حيوان ".

ولا يجوز أن يكون أخص منه كقولنا: " الحيوان إنسان ".

فلو جعلنا التسليم أخص من تحليل الصلاة: كان خلاف موضوع اللغة.

ولو جعلنا الشفعة فيما يقسم: لم يكن كل الشفعة منحصراً فيما لم يقسم وهو خلاف موضوع اللغة.

س ٥٠٢: ما أنواع دليل الخطاب؟

ج: أنواع دليل الخطاب على درجات ست:

١ – مد الحكم إلى غاية بصيغة " إلى " أو " حتى " كقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ﴾ وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾. (مفهوم الغاية)

٢ – التعليق على شرط كقوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُو۟لَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُوا۟ عَلَيْهِنَّ﴾. (مفهوم الشرط)

٣ - أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان كقوله: " في الغنم السائمة الزكاة " أو " في سائمة الغنم الزكاة " و " من باع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرته للبائع ".

٤ - أن يخص بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم كقوله: " الثيب أحق بنفسها من وليها ". (مفهوم الصفة)

٥ - أن يخص نوعاً من العدد بحكم كقوله: " لا تحرم المصة ولا المصتان " و " ليس الوضوء من القطرة والقطرتين ". (مفهوم العدد)

٦ – أن يخص اسماً بحكم. (مفهوم اللقب)

س ٥٠٣: هل مفهوم الغاية محتَّج به عند جميع العلماء؟

ج: كلا؛ فقد اختلف فيه على قولين:

١ – ليس بحجة. (بعض منكري مفهوم المخالفة)

ودليل ذلك: أن النطق خاص بحكم ما قبل انتهاء الغاية، وأما ما بعدها فمسكوت عنه، وكل شئ له ابتداء فغايته ونهايته تقطع ابتداءه، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية، وقبل البداية لم يكن فيه دليل على نفي ولا إثبات، فليكن بعدها كذلك.

٢ – مفهوم الغاية حجة.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أدلة حجية دليل الخطاب (الواردة في س: ٤٩٤).

ب – أن قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ تَنكِحَ﴾ ليس بمستقل، ولا يصح حتى يتعلق بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ﴾ ولا بد فيه من إضمار وهو: (حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له).

ج – أنه الاستفهام يقبح لو قال قائل: " فإن نكحت هل تحل له؟ ".

د – ولأن غاية الشئ نهايته، ونهاية الشيء منقطعة، فإن لم تكن منقطعة: فليست بنهاية ولا غاية.

س ٥٠٤: هل مفهوم الشرط محتَّج به عند جميع العلماء؟

ج: كلا؛ فقد اختلف فيه على قولين:

١ – ليس بحجة.

ودليل ذلك: أنه يجوز تعليق الحكم بشرطين، كما يجوز بعلتين؛ فإن قوله: " حكم بالمال إن شهد به شاهدان " لا يمنح الحكم به بالإقرار وبالشاهد واليمين، ولا يكون نسخاً، ولهذا جوَّزناه بخبر الواحد.

٢ – مفهوم الغاية حجة.

ودليل ذلك ما ذُكِر في الجواب السابق.

** قالوا: وما استدل به الأولون يُجاب عنه بأن تعليق الحكم بشرطين؛ لأن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائهما كما لو صرح فقال: " لا تحكم إلا بشاهدين أو إقرار ".

وأما كوننا جوَّزناه بخبر الواحد فلأنه تخصيص لا نسخ، وتخصيص العام بخبر الواحد جائز.

س ٥٠٥: هل ذكر الاسم العام مقترناً بصفة خاصة محتَّج به؟

ج: هو حجة أيضاً لتحصل فائدة التخصيص.

وفي معنى هذه الدرجة: إذا قسم الاسم إلى قسمين فأثبت في قسمٍ منهما حكماً يدل على انتفائه في الآخر؛ إذ لو عمها لم يكن: للتقسيم فائدة.

ومثاله قوله ﷺ: " الأيم أحق بنفسها من وليها، والبكر تستأذن ".

س ٥٠٦: هل مفهوم الصفة محتَّج به عند جميع العلماء؟

ج: كلا؛ فقد اختلف فيه على قولين:

١ – ليس بحجة. (قول التميمي وأكثر الفقهاء والمتكلمين)

٢ – مفهوم الصفة حجة، لتحصل فائدة التخصيص. (به قال معظم أصحاب الشافعي)

س ٥٠٧: ما الفرق بين هذه الصورة (مفهوم الصفة وهو: أن يخص بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم) والصورة التي قبلها (وهي: أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان)؟

ج: الفرق بينهما: أن ذكر الثيب يظهر معه أنه ذاكر للبكر، ويحتمل الغفلة عن الذكر (بمعنى أن ذكر صفة " الثيوبة " جاء عرَضاً).

فصار المفهوم ظاهراً.

وعند ذكره الوصف الخاص مع العام انقطع احتمال عدم الحضور.

فصار المفهوم ها هنا أظهر.

س ٥٠٨: هل مفهوم العدد محتَّج به عند جميع العلماء؟

ج: كلا؛ فقد اختلف فيه على قولين:

١ - ليس بحجة. (أبو حنيفة ومعظم أصحاب الشافعي)

٢ - مفهوم العدد حجة. (به قال مالك وداود وبعض الشافعية)

(وأدلة كل قول هي الأدلة المذكورة في س: ٤٩٤)

س ٥٠٩: هل مفهوم اللقب (أن يخص اسماً بحكم فيدل على أن ما عداه بخلافه) محتَّج به عند جميع العلماء؟

ج: كلا؛ والخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها.

وأنكره الأكثرون وهو الصحيح لأنه يؤدي إلى سد باب القياس، وأن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا يمنع جريانه في غيرها.

تنبيه: لا فرق في تعليق الحكم بين كون الاسم مشتقاً كالطعام، أو غير مشتق كأسماء الأعلام.

نهاية الجزء الثاني

القياس

س ٥١٠: ما معنى القياس لغة؟

ج: القياس في اللغة: التقدير، ومنه: " قست الثوب بالذراع ": إذا قدرته به.

و" قاس الطبيب الجراحة ": إذا جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها.

قال الشاعر يصف جراحة أو شجة:

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت***غثيثتها أو زاد وهياً هزومها

س ٥١١: فصِّل في معنى القياس شرعاً.

ج: القياس في الشرع: حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما.

وقيل: حكمك على الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل لاشتراكهما في العلة التي اقتضت ذلك في الأصل.

وقيل: حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما (أي: الحكم والعلة) عنهما.

ومعاني هذه الحدود متقاربة.

وقيل: هو: الاجتهاد.

لكن هذا خطأ لوجوه ثلاثة:

١ – أن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة

وليس بقياس.

٢ - أن الاجتهاد لا ينبى في عرف العلماء إلا عن بذل الجهد؛ إذ من حمل خردلة لا يقال عنه: " إنه قد اجتهد ".

وقد يكون القياس جلياً لا يحتاج إلى استفراغ الوسع وبذل الجهد.

٣ - أنه لا بد في كل قياس من أصل وفرع وعلة وحكم، وهذا لا يُشْتَرَط في الاجتهاد.

فأما إطلاق القياس على (المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة) فليس بصحيح لأن القياس الشرعي يستدعي أمرين (وهما: الأصل والفرع) يضاف أحدهما (وهو: الفرع) إلى الآخر (وهو: الأصل) ويقدر به، فهو اسم إضافي بين شيئين كما تقدم في تعريفه في اللغة.

العلـــــة:

س ٥١٢: ما المراد بـ " العلة "؟ ولماذا سميت بذلك؟

ج: العلة هي: مناط الحكم.

وسميت بذلك: لأنها غيرت حال المحل (وهو: الفرع)؛ أخذاً من علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله.

س ٥١٣: ما أضرب الاجتهاد في العلة؟

ج: الاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب:

١ - تحقيق المناط للحكم.

٢ - تنقيح مناط الحكم.

٣ - تخريج مناط الحكم.

س ٥١٤: ما أنواع تحقيق المناط؟

ج: له نوعان:

الأول: ما عرف علة الحكم فيه بنص، أو إجماع، فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده.

مثل قول النبي ﷺ في الهر: " إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات " جعل " الطواف " علة فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات من " الفأرة " وغيرها ليلحقها بالهر في الطهارة.

فهذا قياس جلي قد أقرَّ به جماعة ممن ينكر القياس.

الثاني: لا نعرف في جوازه خلافاً.

ومعناه: أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها، أو منصوصاً عليها، ويُجتهد في تحقيقها في الفرع.

ومثاله: قولنا في حمار الوحش: " بقرة " لقوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ فنقول: " المثل: واجب، والبقرة مثل، فتكون هي الواجب ".

فالأول معلوم بالنص والإجماع وهو: وجوب المثلية.

أما تحقيق المثلية في " البقرة " فمعلوم بنوع من الاجتهاد.

ومنه الاجتهاد في القبلة فنقول: وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة فيُعلَم بالاجتهاد.

وكذلك تعيين " الإمام " و " العدل " و " مقدار الكفايات في النفقات " ونحوه فإنه لا يتحقق إلا باجتهاد.

فليعبَّر عن هذا بـ " تحقيق المناط " إذ كان معلوماً، لكن هذا المناط غير واضح في آحاد الصور، فاستدل عليه بأمارات وعلامات.

وهذا النوع من تحقيق المناط مع كونه حجة فليس بقياس.

ودليل ذلك: أن بيان أن هذا الفرع جزئية من جزئيات تلك القاعدة، وإلحاقه بها، وتعميم حكم القاعدة له أمر متفق عليه، أما القياس فقد اختلف فيه، فلا يكون هذا قياساً.

وهذا من ضرورة كل شريعة، لأن التنصيص على عدالة كل شخص

وقدر كفاية كل شخص لا يوجد.

س ٥١٥: ما المراد بـ " تنقيح المناط "؟

ج: هو: أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فتقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة، فيجب حذفها لعدم صلاحيتها للاعتبار ليتسع الحكم.

س ٥١٦: اذكر مثالاً توضح فيه المراد بـ " تنقيح المناط "؟

ج: مثاله: قوله ﷺ للأعرابي الذي قال هلكت يا رسول الله: " ما صنعت؟ " فقال الأعرابي: وقعت على أهلي في نهار رمضان، فقال ﷺ: "اعتق رقبة ".

فنقول: كونه " أعرابياً " لا أثر له، فيلحق به " التركي " و " العجمي " لعلمنا أن مناط الحكم: (وقاع مكلف) لا وقاع أعرابي؛ لأن التكاليف تعم الأشخاص كما تقدم في باب العموم.

ويُلحق به: من أفطر بوقاع في رمضان آخر؛ لعلمنا أن المناط حرمة شهر رمضان لا حرمة ذلك الرمضان الذي واقع فيه ذلك الأعرابي.

وكون الموطوءة منكوحة: لا أثر له؛ فإن الزنا أشد في هتك هذه الحرمة.

فهذه إلحاقات معلومة تبنى على مناط الحكم بحذف ما عُلِم بعادة الشرع في مصادره، وموارده، وأحكامه أنه لا مدخل له في التأثير.

** وقد يكون بعض الأوصاف مظنوناً فيقع الخلاف فيه كـ " الوقاع " إذ يمكن أن يقال أن مناط الكفارة: كونه مفسداً للصوم المحترم، والجماع

آلة الإفساد وليس هو المناط الذي عُلِّق به الحكم، كما أن السيف آلة للقتل الموجب للقصاص، وليس هو من المناط، ومن أجل ذلك فقد أُلحق به كل ما يقتل من سكين وخنجر ونحو ذلك : فكذا ههنا.

ويمكن أن يقال: إن الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة بمجرد وازع الدين فيحتاج إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل.

والمقصود أن هذا نظر في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص لا بالاستنباط.

س ٥١٧: هل أقرَّ العلماء بـ " تنقيح المناط "؟

ج: أقرَّ به أكثر منكري القياس، وأجراه أبو حنيفة في الكفارات مع أنه لا قياس فيها عنده.

س ٥١٨: ما المراد بـ " تخريج المناط "؟

ج: هو: أن ينص الشارع على حكم في محل، ولا يتعرض لمناطه أصلاً.

س ٥١٩: مثِّل لـ " تخريج المناط ".

ج: مثاله: تحريم " شرب الخمر " و " الربا في البر ".

فيستنبط المجتهد المناط بالاجتهاد والنظر فيقول: " حُرِّمَ الخمر لكونه مسكراً " فيقيس عليه النبيذ، و " حُرِّمَ الربا في البر لكونه مكيل جنس " فيقيس عليه الأرز.

وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه.

إثبات القياس على منكريه:

س ٥٢٠: هل يجوز التعبُّد بالقياس (بمعنى: هل القياس حجة دل عليه العقل والشرع)؟

ج: اختلف في ذلك على مذاهب ثلاثة:

١ – لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً فلا يقع. (أهل الظاهر والنظام وقد أومأ إليه أحمد رحمه الله فقال: " يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين: المجمل والقياس "، وتأوله القاضي على القياس الذي يخالف به النص).

٢ – لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب، لكنه في مظنة الجواز.

٣ – يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً؛ لقول أحمد رحمه الله: " لا يستغني أحد عن القياس ". (بعض الحنابلة وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين)

* تنبيه: سيأتي في الأسئلة التالية الأدلة على ما سبق والاعتراضات الموجهة إليها والإجابة عنها بإذن الله.

س ٥٢١: هل يُعدُّ القياس حجة في الشرعيات ويجب العمل به شرعاً؟

ج: التعبد به شرعاً واجب. (بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين)

س ٥٢٢: ما الأدلة على جواز التعبد بالقياس عقلاً؟

ج: الأدلة على ذلك ما يلي:

أ – أن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس أدى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام، وذلك لقلة النصوص، وكون الصور لا نهاية لها، فيجب ردها إلى الاجتهاد ضرورة.

ب – أن العقل يدل على العلل الشرعية ويدركها؛ إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحية يقتضي العقل تحصيلها، وورود الشرع بها كالعلل العقلية.

ج – لأننا نستفيد بالقياس ظناً غالباً في إثبات الحكم، والعمل بالظن الراجح متعين وواجب.

س ٥٢٣: ما دليل المانعين من التعبد بالقياس عقلاً؟

ج: أدلتهم هي ذات الأدلة التي استدل بها من أنكر جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً. (راجع الأدلة في س: ٢٢٦)

س ٥٢٤: ما الأدلة على جواز التعبد بالقياس شرعاً؟

ج: أدلتهم هي ما يلي:

أ – إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص.

فمن ذلك: حكمهم بإمامة أبي بكر ﷺ بالإجتهاد مع عدم النص؛ إذ لو كان هنالك نص لنُقِل وتمسك به المنصوص عليه.

وقياسهم العهد على العقد؛ إذ عهد أبو بكر إلى عمر رضي الله عنهما ولم يرد فيه نص، لكن قياساً لتعيين الإمام على تعيين الأمة.

ومن ذلك: موافقتهم أبا بكر ﷺ في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد.
وكتابة المصحف بعد طول التوقف فيه.
وجمع عثمان له على ترتيب واحد.
واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة الجد والأخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم أنه لا نص فيها.
وقولهم في المشرَّكة.
ومن ذلك: قول أبي بكر ﷺ في الكلالة: " أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه: الكلالة ما عدا الوالد والولد ".
ونحوه عن ابن مسعود ﷺ في قضية بروع بنت واشق.
ومنه: حكم الصديق ﷺ عنه في التسوية بين الناس في العطاء كقوله: "إنما أسلموا لله وأجورهم عليه، وإنما الدنيا بلاغ ". ولما انتهت النوبة إلى عمر ﷺ فضَّل بينهم وقال: " لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن أسلم كرهاً ".
ومنه عهد عمر إلى أبي موسى رضي الله عنهما: " اعرف الأمثال والأشباه وقس الأمور برأيك ".
وقال علي ﷺ: " اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد ألا يبعن، وأنا الآن أرى بيعهن ".

وقال عثمان لعمر رضي الله عنهما: " إن نتبع رأيك فرأي رشيد، وإن نتبع رأي من قبلك فنعم ذو الرأي كان ".

ومنه قولهم في السكران: " إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فحدوه حد المفتري ".

وهذا التفات منهم إلى أن مظنة الشيء تنزل منزلته.

وقال معاذ للنبي ﷺ: " أجتهد رأيي " فصوَّبه.

فهذا وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر مشهور، وإن لم تتواتر آحاده حصل بمجموعه العلم الضروري أنهم كانوا يقولون بالرأي، وما من مفت إلا وقد قال بالرأي.

ومن لم يقل فلأنه أغناه غيره عن الاجتهاد، ولم ينكر على القائل به فكان إجماعاً.

ب – قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ وحقيقة الاعتبار: مقايسة الشيء بغيره كما يقال: " اعتبر الدينار بالصنجة ".

وهذا هو القياس.

ج – قول النبي ﷺ لمعاذ رضي الله عنه: " بم تقضي؟ " قال: بكتاب الله، قال: " فإن لم تجد؟ " قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: " فإن لم تجد؟ " قال: أجتهد رأيي، فقال ﷺ: " الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ ".

د – قول النبي ﷺ: " إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإن

أخطأ فله أجر " رواه مسلم.

لكن يتجه عليه أنه يجتهد في تحقيق المناط، دون تخريجه.

هـ - قول النبي ﷺ للخثعمية: " أرأيت لو كان على أبيك دين فقضيتيه أكان ينفعه؟ " قالت: نعم فقال ﷺ: " فدين الله أحق أن يقضى ".

فهو تنبيه على قياس دَين الله على دَين الخلق.

و – وقوله ﷺ لعمر رضي الله عنه حين سأله عن القبلة للصائم: " أرأيت لو تمضمضت؟ " فهو قياس للقبلة على المضمضة بجامع أنها مقدمة الفطر، ولا يفطر.

ز – وروى أبو عبيد أن النبي ﷺ قال: " أني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي".

وإذا كان يحكم بينهم باجتهاده فلغيره الحكم برأيه إذا غلب على ظنه.

س ٥٢٥: ما أدلة من رأى عدم جواز التعبد بالقياس؟

ج: أدلتهم هي ما يلي:

أولاً: الأدلة من المنقول:

أ – قوله تعالى: ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ﴾.

ب – قوله تعالى: ﴿ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ﴾.

فما ليس في القرآن ليس بمشروع فيبقى على النفي الأصلي.

ج – قوله تعالى: ﴿ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ﴾.

والحكم بالقياس حكم بغير ما أنزل الله تعالى.

د – قوله تعالى: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾.

والقائلون بحجية القياس ردوه إلى الرأي.

ثانياً: الأدلة من المعقول:

أ – أن براءة الذمة بالأصل معلومة قطعاً، فكيف ترفع البراءة بالقياس المظنون؟

ب – كيف يتصرف بالقياس في شرع بُنِيَ على " التحكم " و " التعبد " و" الفرق بين المتماثلات " و " الجمع بين المختلفات " (وهذا يناقض القياس)؟

الشرع يقول: " يغسل بول الجارية وينضح بول الغلام " و " يجب الغسل من المني والحيض دون المذي والبول " ونظائر ذلك كثيرة.

فكيف يستقيم هذا مع القياس؟

ج – أن الرسول ﷺ قد أوتي جوامع الكلم فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم، فيعدل عن قوله: " حرمتُ الربا في الكيل " إلى الأشياء الستة؟

د – أن الحكم ثبت في الأصل بالنص لأنه مقطوع به، والحكم مقطوع به، فكيف يحال على العلة المظنونة؟، والحكم يثبت في الفرع بالعلة فكيف يثبت الحكم فيه بطريق غير طريق الأصل؟

هـ - أن غاية العلة أن يكون منصوصاً عليها، وذلك لا يوجب الإلحاق.

كما لو قال: " أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود " فإنه لا يقتضي عتق كل أسود، ولا يجري ذلك مجرى قوله: " أعتقت كل أسود ".

وكذا قوله: " حرمت الربا في البر لأنه مطعوم " فإنه لا يجري مجرى قوله: " حرمت الربا في كل مطعوم ".

س ٥٢٦: بماذا رد من يرى جواز التعبد بالقياس على أدلة من رأى عدم جواز التعبد بالقياس؟

ج: ردوا عليهم بما يلي:

أ – أما قوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ فإن القرآن دل على جميع الأحكام، لكن إما بكونه نصَّ على اعتبار الشيء بالشيء، وإما بالدلالة على حجية الإجماع والسنة، وهما قد دلا على حجية القياس.

وإلا: فأين في الكتاب مسألة " الجد والإخوة " و " العول " و " المبتوتة" و " المفوضة " و " التحريم " وفيها حكم لله شرعي.

ثم إنكم يا مَن أنكرتم حجية القياس قد حرمتم القياس، وليس في القرآن بيان تحريمه.

ب – وقوله تعالى: ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ﴾ يُقال في الجواب عن الاستدلال به أن القياس ثابت بالإجماع والسنة، وقد دل عليهما القرآن المنزل.

ج – وقوله تعالى: ﴿ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ يُقال في الجواب عن الاستدلال به أن الحكم بالقياس حكم لله ومردود إليه فإنه لا يرد المجتهد إلا إلى العلة المستنبطة من كتاب الله تعالى ونص رسوله ﷺ، فالقياس عبارة عن تَفهُّم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم، وحذف الحشو الذي لا أثر له.

ثم أنتم رددتم القياس بلا نص، ولا رد إلى معنى نص.

د – وقولهم: " كيف ترفعون القواطع بالظنون؟ " يُجاب عنه بوجهين:

الأول: أنه كحالكم حين ترفعونه بالظواهر والعموم وخبر الواحد وتحقيق المناط في آحاد الصور.

الثاني: نحن لا نرفعه إلا بقاطع؛ فإنا إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة فإنا نقطع بوجود الظن، ونقطع بوجود الحكم عند الظن فيكون قاطعاً.

هـ – وقولهم: " مبنى الحكم على التعبدات " يُقال في الجواب عنه أننا لا ننكر التعبدات في الشرع، فلا جرم، قلنا: الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل.

وقسم يُعلَم كونه معللاً كـ" الحجر على الصبي لضعف عقله ".

وقسم يتردد فيه.

ونحن لا نقيس مالم يقم دليل على كون الحكم معللاً.

و – وقولهم: " لِمَ لَمْ ينص على المكيل ويغني عن القياس على الأشياء

الستة؟ " يُجاب عنه من وجهين:

الأول: أن قولكم هذا تحكُّم على الله تعالى وعلى رسوله ﷺ، وليس لنا التحكم عليه فيما نبَّه، وطول، وأوجز، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: "فلِم لَم يصرح بمنع القياس على الأشياء الستة؟ ولِم لَم يبين الأحكام كلها في القرآن، وفي المتواتر؛ ليحسم الاحتمال؟ " وهذا كله غير جائز.

الثاني: أن الله تعالى علم لطفا في تعبد العلماء بالاجتهاد، وأمرهم بالتشمير في استنباط دواعي الاجتهاد لـ ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾.

ز – وقولهم: " كيف يثبت الحكم في الفرع بطريق غير طريق الأصل؟ "يُقال في الجواب عنه: ليس من ضرورة كون الفرع تابعاً للأصل أن يساويه في طريق الحكم، فإن الضروريات والمحسوسات أصل للنظريات، ولا يلزم تساويهما في الطريق وإن تساويا في الحكم.

ح – وقولهم: " لو قال: " أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود " فإنه لا يقتضي عتق كل أسود... " فيجاب عنه من وجوه ثلاثة:

الأول: أن هناك فرقاً بينه وبين أحكام الشرع من حيث الإجمال والتفصيل:

أما الإجمال: فإنه لو قال – مع هذا –: " فقيسوا عليه كل أسود " لم يتعد العتق سالماً، بخلاف لو قال الشارع: " حرمت الخمر لشدتها فقيسوا

عليه كل مشتد " فإنه تلزم التسوية، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟

وأما التفصيل: فلأن الله تعالى علق الحكم في الأملاك حصولاً وزوالاً على اللفظ، دون الإرادات المجردة.

وفي أحكام الشرع فتثبت بكل ما دل على رضى الشارع وإرادته، ولذلك ثبتت بدليل الخطاب، وبسكوت النبي ﷺ عما جرى بين يديه من الحوادث.

ولو أن إنساناً باع مال غيره بأضعاف قيمته وهو حاضر، ولم ينكر، ولم يأذن، بل ظهرت عليه علامات الفرح: لم يصح البيع.

بل قد ضيَّق الشرع أحكام العتق حتى لا يحصل بكل لفظ.

ولو قال الزوج: " فسخت النكاح ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي " لم يقع الطلاق إلا أن ينويه.

وإذا أتى بلفظ الطلاق: وقع وإن لم ينوه.

وإذا لم يحصل الطلاق باللفظ السابق فكيف يحصل بمجرد الإرادة؟

الثاني: أن القياس مفهوم في اللغة؛ فإنه لو قال: " لا تأكل الإهليلج لأنه مسهل " و " لا تجالس فلاناً فإنه مبتدع " فهم منه التعدي بتعدي العلة (أي: أن العلة تقتضي العموم) وهذا مقتضى اللغة، وهو مقتضاه في العتق، لكن التعبد منع منه.

الثالث: أن هذا الذي ذكروه قياس لكلام الشارع على كلام المكلفين في امتناع قياس ما وجدت العلة التي علل بها فيه عليه، فيكون رجوعاً منهم وإقرار بالقياس الذي أنكروه !

ثم إن قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد عن التصور من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض.

س ٥٢٧: اعترض بعضهم على الدليل الأول لمن يرى جواز التعبد بالقياس عقلاً فقال: إنه من الممكن التنصيص على المقدمات الكلية، ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية فيكون من تحقيق المناط، وليس ذلك بقياس، وذلك مثل: أن ينص على أن كل مطعوم ربوي، وهذه المقدمة الكلية فيبقى الاجتهاد في أن هذا مطعوم أم لا؟ وهذا لا خلاف في جوازه.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن تُصوِّر هذا فليس بواقع، فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوص على مقدماتها الكلية كميراث الجد وأشباهه، فيقتضي العقل أن لا يخلو عن حكم.

س ٥٢٨: اعترض بعضهم على الاستدلال بالإجماع على حجية التعبد بالقياس فقال: نقل عن الصحابة رضي الله عنهم ذم الرأي وأهله فقال عمر ﷺ: " إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا ". وقال علي ﷺ:

" لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه ". وقال ابن مسعود ﷺ: " قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون، ويتخذ الناس رؤساء جهالاً فيقيسون مالم يكن بما كان ". وقوله: " إن حكمتم بالرأي أحللتم كثيراً مما حرمه الله، وحرمتم كثيرا مما أحله ". وقول ابن عباس رضي الله عنهما: " إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه، وقال لنبيه ﷺ: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ ولم يقل: بما رأيت ". وقوله: " إياكم والمقاييس فما عُبِدت الشمس إلا بالمقاييس ". وقال ابن عمر رضي الله عنهما: " ذروني من أرأيت وأرأيت ".. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه، أو بدون شرطه:

فذم عمر ﷺ متوجِّه إلى من قال بالرأي من غير معرفة للنص: ألا تراه قال: " أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها "، وإنما يحكم بالرأي في حادثة لا نص فيها، فالذم على ترك الترتيب لا على أصل القول بالرأي، ولو قدم إنسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها كان مذموماً.

وكذلك قول علي ﷺ.

وكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فلتركهم الحكم بالنص الذي هو أولى كما قال بعض العلماء شعراً:

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا**علم الحديث الذي ينجو به الرجل

لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفـــوا***عنها إلى غيرها، لكنهم جهلـــوا

جواب ثان:

أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلاً للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى مجرد الاستحسان ووضع الشرع بالرأي.

بدليل: أن الذين نُقِل عنهم هذا هم الذين نقل عنهم القول بالرأي والاجتهاد.

والخلاصة أن القائلين بالقياس مقرون بإبطال أنواع من القياس، كقياس أهل الظاهر؛ إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً فكذلك الفروع.

فإذاً إن كان القياس باطلاً كما يدَّعون فليبطل قياسهم هذا !

س ٥٢٩: اعترضوا أيضاً باعتراض آخر على الاستدلال بالإجماع على حجية التعبد بالقياس فقالوا: لعل الصحابة رضي الله عنهم اعتمدوا في اجتهادهم على " عموم " أو " أثر " أو " استصحاب حال " أو " مفهوم " أو " استنباط معنى صيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين آيتين أو خبرين " أو " يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم، لا في استنباطه ". فقد علموا أنه لا بد من إمام، وعرفوا بالاجتهاد من يصلح للتقديم، وهكذا في بقية الصور.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: لم يكن اجتهاد الصحابة رضي الله عنهم مقصوراً على ما ذكروتموه، بل قد حكموا بأحكام لا تصح إلا بالقياس،

كعهد أبي بكر إلى عمر رضي الله عنهما قياساً للعهد على العقد بالبيعة.

وقياس الزكاة على الصلاة.

وقياس عمر ﷺ الشاهد على القاذف في حد أبي بكرة ﷺ.

وإلحاق السكر بالقذف؛ لأنه مظنته.

وقد اشتهر اختلافهم في الجد قياساً: فقال ابن عباس رضي الله عنهما: "ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً " فأنكر ترك قياس الأبوة على البنوة مع افتراقهما في الأحكام.

وصرَّح من سوى بينهما بأن الأخ يدلي بالأب، والجد يدلي به أيضاً فالمدلي به واحد، والإدلاء مختلف.

وصرحوا بالتشبيه بالغصنين، والخليجين. وهذا كله مبني على القياس.

والخلاصة: أن من فتش عن اختلافهم في الفرائض وغيرها: عرف ضرورة سلوكهم التشبيه والمقايسة، وأنهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في إثبات الأحكام، بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد.

س ٥٣٠: اعترض بعضهم على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾ على حجية التعبد بالقياس فقال: إن المراد به: الاعتبار بحال من عصى أمر الله وخالف رسله لينزجر. ولذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس ها هنا فيقول: " يخربون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فألحِقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام ".. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: اللفظ عام، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس ها هنا لأنه يخرج عن عمومه المذكور في الآية؛ إذ ليس حالنا فرعاً لحالهم.

س ٥٣١: اعترض بعضهم على الاستدلال بقول النبي ﷺ لمعاذ: " بم تقضي؟... " على حجية التعبد بالقياس فقال: هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو عن رجال من أهل حمص. والحارث والرجال مجهولون كما قال الترمذي. ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس، إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: قد رواه عبادة بن نسي عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ. ثم هذا الحديث تلقته الآمة بالقبول فلا يضر كونه مرسلاً. وأما قولهم: " إن الحديث ليس بصريح في القياس " فلا يصح لأنه بين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة.

س ٥٣٢: اعترض بعضهم استدلال من يرى حجية القياس بأن الشارع لو قال: " حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليه كل مشتد " فإنه تلزم التسوية فقال: لعل الشرع علَّل الحكم بعلة خاصة في المحل فتكون العلة في تحريم الخمر هي: شدة الخمر، وتحريم الربا بطعم البر، لا بالشدة المجردة. ولله أسرار في الأعيان فقد حرم الخنزير والدم والميتة لخواص لا يطلع عليها، فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة

النبيذ، فبماذا يقع الأمر عن هذا.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل كقوله: " أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه " إذ يعلم أن المرأة في معناه، وقوله: " من أعتق شركا له في عبد قوم عليه الباقي " فالأمة في معناه، لأنا عرفنا بتصفح أحكام العتق، والبيع، وبمجموع علامات، وتكريرات، وقرائن: أنه لا مدخل للذكورية في العتق والبيع.

وقد يظن ذلك ظناً يسكن إليه.

وقد عرفنا أن الصحابة رضي الله عنهم عوَّلوا على الظن، فعلمنا أنهم فهموا من رسول الله ﷺ قطعاً إلحاق الظن بالقطع.

وقد اختلف الصحابة في مسائل، ولو كانت قطعية: لما اختلفوا فيها، فعلمنا أن الظن كالعلم.

فإن انتفى العلم والظن بعموم الحكم: فلا يجوز الإقدام على القياس.

طريق الإلحاق بالعلة المنصوص عليها:

س ٥٣٣: كيف يكون طريق الإلحاق بالعلة المنصوص عليها ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس. (النظَّام)

ودليل ذلك: أنه لا فرق في اللغة بين قوله: " حرمت الخمر لشدتها " وبين " حرمت كل مشتد ".

٢ – العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق القياس لا بطريق

مفسدات القياس:

س ٥٣٤: ما أوجه تطرق الخطأ إلى القياس؟

ج: يتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه:

الأول: أن لا يكون الحكم معللاً.

الثاني: أن لا يصيب علته عند الله تعالى.

الثالث: أن يقصر في بعض أوصاف العلة.

الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفاً ليس منها.

الخامس: أن يخطئ في وجودها في الفرع، فيظنها موجودة ولا يكون كذلك.

إلحاق المسكوت بالمنطوق:

س ٥٣٥: ما أقسام إلحاق " المسكوت " بـ " المظنون " ؟

ج: ينقسم إلى " مقطوع " و " مظنون ".

و " المقطوع " نوعان:

الأول: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق، وهو المفهوم.

وشرط ذلك: أن يوجد فيه المعنى الموجود في " المنطوق " وزيادة.

مثال ذلك: قولنا: " إذا قبل شهادة اثنين فثلاثة أولى "؛ فإن " الثلاثة ": اثنان وزيادة.

وكقولنا: " إذا نهى عن التضحية بالعوراء: فالعمياء أولى "؛ فإن العمى عور مرتين.

أما قولهم: " إذا وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد أولى " و " إذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى ": فهذا لا يفيد القطع بل هو مفيد للظن لبعض المجتهدين.

وكان مفيداً للظن لأن العمد نزع يخالف الخطأ، فيجوز أن لا تقوى الكفارة على رفعه بخلاف الخطأ.

والكافر قد يحترز من الكذب لدينه وأما الفاسق فمتهم في الدين.

النوع الثاني: أن يكون المسكوت مثل المنطوق.

مثال ذلك: سراية العتق في العبد، والأَمة مثله، وموت الحيوان في

السمن، والزيت مثله.

وهذا راجع إلى العلم بأن الفارق لا أثر له في الحكم، وإنما يعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده، ومصادره في ذلك الجنس.

وضابط هذا الجنس: ألا يحتاج فيه إلى التعرض للعلة الجامعة، بل يكتفى بنفي الفارق المؤثر، ويعلم أنه ليس هنالك فارق مؤثر قطعاً، فإنه إن تطرق إليه احتمال لم يكن مقطوعاً به بل يكون مظنوناً.

* تنبيه: قد اختلف في تسمية هذا قياساً، وأما ما عداه من الأقيسة فهو مظنون.

س ٥٣٦: ما طريقا إلحاق الفرع بالأصل من حيث الجملة ؟

ج: أحدهما: أنه لا فارق بين " المنطوق " و " المسكوت " إلا كذا، وهذه مقدمة.

وأنه لا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى.

فيلزم مما سبق نتيجة هي: أنه لا فرق بينهما في الحكم.

وهذا إنما يحسن إذا ظهر التقارب بين " الفرع " و " الأصل " فلا يحتاج إلى التعرض للجامع بينهما، لكثرة ما فيه من الاجتماع.

الطريق الثاني: أن يتعرض للجامع فيبينه، ويبين وجوده في الفرع.

وهذا هو الذي اتفق على تسميته قياساً.

وهذا النوع يحتاج إلى مقدمتين أيضاً:

إحداهما: أن " السُكْر " مثلا علة التحريم في الخمر.

والثانية: أنه موجود في النبيذ.

فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تثبت بـ " الحس " و " دليل العقل " و"العرف" و " أدلة الشرع ".

وأما المقدمة الأولى فلا تثبت إلا بدليل شرعي؛ فإن كون " الشدة علامة التحريم " لا يثبت إلا بدليل شرعي، كما أن نفس التحريم كذلك، وطريقه هو طريقه، فـ " الشدة " التي جعلت علامة التحريم يجوز أن يجعلها الشارع علامة الحل، فليس إيجابها لذاتها، بل لجعل الله تعالى لها.

س ٥٣٧ : ما أقسام أدلة إثبات العلة الشرعية (مسالك العلة) ؟

ج: هي أقسام ثلاثة:

١ – إثبات العلة بالنص (بالأدلة النقلية).

٢ – إثبات العلة بالإجماع.

٣ – إثبات العلة بالاستنباط.

س ٥٣٨ : ما أقسام إثبات العلة بالأدلة النقلية ؟

ج: هي أقسام ثلاثة:

الأول: النص الصريح، وذلك بان يرِد فيه لفظ التعليل.

الثاني: النص الظاهر في العلية.

الثالث: التنبيه والإيماء إلى العلة.

* تنبيه: ذكر المصنف رحمه الله أن لإثبات العلة بالأدلة النقلية أقسام ثلاثة لكنه لم يورد إلا اثنان، فقد قام بضم القسمين الأولين في قسم واحد.

س ٥٣٩: عدد أمثلة للتعليل بالنص الصريح .

ج: منها:

١ – ما ورد فيه لفظ التعليل كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً﴾ وقوله تعالى: ﴿لِكَيْلَا تَأْسَوْا﴾ وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُّوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ وقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ وقوله تعالى: ﴿لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ﴾ وقوله تعالى: ﴿لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ وقول النبي ﷺ: " إنما جعل الاستئذان من أجل البصر " وقوله ﷺ: " إنما نهيتكم من أجل الدافَّة ".

٢ - ذكر المفعول له فهو صريح في التعليل؛ لأنه يذكر للعلة والعذر كقوله تعالى: ﴿لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ﴾ وقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ .

وما جرى هذا المجرى من صيغ التعليل.

٣ – لفظة " إنَّ " كقوله ﷺ لما ألقى الروثة: " إنها رجس "، وقوله ﷺ في الهرة: " إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم "، وقوله ﷺ: " لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم "؛ فإن ذلك من الصريح.

٤ – إن انضم إلى " إنَّ " حرف الفاء فإنه يكون آكد حينئذ، وذلك نحو

قوله ﷺ: " لا تقربوه طيباً فإنه يُبعَث ملبياً ".

قال أبو الخطاب: هذا صريح في التعليل.

وقيل: بل هذا من طريق التنبيه والإيماء إلى العلة، لا من طريق الصريح. والله أعلم

* **تنبيه**: يُشترَط في صيَغ النص الصريح في العلية ألا يقوم دليل على أنه لم يقصد بها التعليل. مثال ذلك: أن يضاف إلى مالا يصح علة: فإنه يكون حينئذ مجازاً كما لو قيل: " لم فعلت هذا؟ " فيقول: " لأني أردت ": فإن هذا استعمال للفظ في غير محله.

س ٥٤٠: ما أنواع التنبيه والإيماء إلى العلة؟

ج: له أنواع ستة:

الأول: أن يذكر الحكم مقترناً بالفاء، فيدل على التعليل بالوصف.

كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ وقول النبي ﷺ: " من بدَّل دينه فاقتلوه " وقوله ﷺ: " من أحيى أرضاً ميتة فهي له " فإن ذلك يدل على التعليل؛ لأن الفاء في اللغة للتبعد فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء ثبوته بعده، فيلزم منه السببية؛ إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم بعده.

ولهذا يفهم منه السببية وإن انتفت المناسبة نحو قوله ﷺ: " من مس ذكره فليتوضأ".

* يلحق بهذا القسم: ما رتبه الراوي بالفاء كقوله: " سهى رسول الله ﷺ فسجد " وقوله: " رضخ يهودي رأس جارية فأمر به رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين " فإنه يفهم منه السببية.

فلا يحل نقله من غير فهم السببية؛ لكونه تلبيساً في دين الله.

* الظاهر أن الصحابي يمتنع مما يحرم عليه في دينه، لا سيما إذا علم عموم فساده، فيظهر أنه فهم منه التعليل.

والظاهر أنه مصيب في فهمه؛ إذ هو عالم بمواقع الكلام ومجاري اللغة؛ فلا يعتقد السببية إلا بما يدل عليها، واللفظ مشعر به.

ولا يحتاج إلى كون الراوي فقيهاً؛ فإن هذا مما يقتبس من اللغة دون حاجة للفقه.

الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء (أي: فعل الشرط وجوابه) يدل على التعليل به.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا ٱلْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾ أي: لتقواه، وقول النبي ﷺ: " من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية أو صيد نقص من أجره كل يوم قيراطان ".

وكذلك ما أشبهه، فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه.

ولا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده.

الثالث: أن يُسأل النبي ﷺ عن أمر حادث فيجيب بحكم، فيدل على أن المذكور في السؤال علة.

كما روي أن أعرابياً أتى النبي ﷺ فقال: هلكت وأهلكت، فقال ﷺ: "ماذا صنعت؟ "، قال: واقعت أهلي في رمضان، فقال ﷺ: " أعتق رقبة. فيدل ذلك على أن الوقاع سبب؛ لأنه ذكره جواباً له، والسؤال كالمعاد في الجواب، فكأنه قال: " واقعت أهلك فأعتق رقبة ".

واحتمال أن يكون المذكور منه ليس بجواب: ممتنع؛ لأن ذلك يفضي إلى خلو محل السؤال عن الجواب فيتأخر البيان عن وقت الحاجة، وهذا ممتنع بالاتفاق.

الرابع: أن يذكر مع الحكم سبباً لو لم يقدر التعليل به: لكان لغواً غير مفيد.

فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد؛ صيانة لكلام النبي ﷺ عن اللغو.

وهذا القسم نوعان:

أحدهما: أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود، ثم يذكر الحكم بعده.

كما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: " أينقص الرطب إذا يبس؟ " قالوا: نعم، فقال ﷺ: " فلا إذاً ".

فلو لم يقدر التعليل به كان الاستكشاف عن نقصانالرطب غير مفيد لظهوره.

والثاني: أن يعدل في الجواب إلى ما هو شبيه بما سئل عنه.

كما روى أنه لما سألته الخثعمية عن الحج عن الوالد فقال ﷺ: " أرأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أكان ينفعها؟ " قالت: نعم، فقال ﷺ: "فدين الله أحق بالقضاء".

فيفهم منه التعليل بكونه ديناً تقريراً لفائدة التعليل.

الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيئاً لو لم يُعلَّل به صار الكلام غير منتظم.

كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ فإنه يعلم منه التعليل للنهي عن البيع بكونه مانعاً من السعي إلى الجمعة؛ إذ لو قدَّرنا النهي عن البيع مطلقاً من غير رابطة الجمعة كان ذلك خبطاً في الكلام.

وكذا قوله ﷺ: " لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان " فإنه تنبيه على التعليل بالغضب إذ النهي عن القضاء مطلقاً من غير هذه الرابطة (وهي: حال الغضب) لا يكون منتظماً.

السادس: ذكر الحكم مقروناً بوصف مناسب فيدل على التعليل به.

كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ

ﱡﭐ ﭐ ﱠ ﴿الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ۞ وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ أي: لبرهم وفجورهم.

فإنه يسبق إلى الأفهام التعليل به.

كما لو قال: " أكرم العلماء وأهن الفساق " فإنه يفهم منه أن إكرام العلماء لعلمهم، وإهانة الفساق لفسقهم.

فكذلك في خطاب الشارع فإن الغالب منه اعتبار المناسبة.

بل قد نعلم أنه لا يرد الحكم إلا لمصلحة، فمتى ورد الحكم مقروناً بمناسبة فهمنا التعليل بها.

* ففي هذه المواضع يدل على أن الوصف معتبر في الحكم، لكنه يحتمل: أن يكون اعتباره لكونه علة في نفسه.

ويحتمل أن اعتباره لتضمنه للعلة نحو: نهيه عن القضاء مع الغضب، فإنه ينبه على أن الغضب علة، لا لذاته، بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة استيفاء الفكر حتى يلتحق به الجائع والحاقن.

ويحتمل أن ترتيبه فساد الصوم على الوقاع ليس لذات الوقاع بل لتضمنه إفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل والشرب.

والظاهر هو الإضافة إلى الأصل، وصَرْفُهُ عن ذلك إلى ما يتضمنه: يحتاج إلى دليل.

س ٥٤١: مثِّل لثبوت العلة بالإجماع.

ج: من أمثلة ذلك: كالإجماع على تأثير " الصغر " في الولاية.

وكالإجماع على أن علة منع القاضي من القضاء وهو غضبان: " اشتغال قلبه عن الفكر والنظر في الدليل والحكم، وتغير طبعه عن السكون والتلبث للاجتهاد ".

وكتأثير تلف المال تحت اليد العادِيَة في وجوب الضمان فإنه يؤثر في الغصب إجماعاً فيقيس السارق - وإن قطع - على الغاصب؛ لاتفاقهما في العلة المؤثرة في محل الوفاق إجماعاً.

فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل لأن ذلك متفق عليه، وإن طولب بتأثيرها في الفرع فجوابه أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من موضع (وهو: الأصل) إلى موضع (وهو: الفرع)، وما من قياس إلا ويتوجه عليه هذا السؤال، فلا يفتح هذا الباب، بل إن المعترض هو من يُطالَب ببيان الفرق، أو التنبيه على مَثَار خيال الفرق.

وكذلك لو قال الأُخوَّة من الأبوين أثَّرت في التقديم في الميراث إجماعاً: فلتؤثر في التقديم في النكاح.

أو قال: الصغر أثَّر في ثبوت الولاية على البِكْر الصغيرة: فكذلك على الثيب البِكْر.

س ٥٤٢: ما أنواع ثبوت العلة بالاستنباط؟

ج: له ثلاثة أنواع:

١ - إثبات العلة بالمناسبة.

٢ – إثبات العلة بالسبر والتقسيم.

٣ – إثبات العلة بأن يوجد الحكم بوجودها، ويُعد بعدمها. (الدوران)

س ٥٤٣: ما المؤاد بـ " ثبوت العلة بالمناسبة "؟

ج: هو: أن يكون الوصف المقرون بالحكم مناسباً.

ومعناه: أن يكون في إثبات الحكم بعده مصلحة.

* لا يلزم أن يكون مُنْشِأً للحكمة كالسفر مع المشقة (فلا نقول: إذا عُدِمت المشقة زالت الرخصة).

بل متى كان في إثبات الحكم بعد الوصف مصلحة فإنه يكون مناسباً كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة فيدل ذلك على التعليل به.

ودليل ذلك: أننا قد علمنا أن الشارع لا يُثبت حكماً إلا لمصلحة.

فإذا رأينا الحكم مفضياً إلى مصلحة في محل غلب على ظننا أنه قد قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة فيعلل بالوصف المشتمل عليها.

س ٥٤٤: ما أنواع المناسب من حيث تأثيره وعدم تأثيره؟

ج: له ثلاثة أنواع:

١ – المناسب المؤثر.

٢ – المناسب الملائم.

٣ – المناسب الغريب.

س ٥٤٥: ما المراد بـ " المناسب المؤثر "؟

ج: هو: ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع.

س ٥٤٦: ممَّ يتكون " المناسب المؤثر "؟

ج: يتكون من شيئين:

أحدهما: ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم.

كقياس الأمة على الحرة في سقوط الصلاة بالحيض؛ لما فيه من مشقة التكرار؛ إذ قد ظهر تأثير عين المشقة في عين الحكم بالإجماع، لكن في محل مخصوص فعدَّيناه إلى محل آخر.

وهذا لا خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس.

ومن خاصيته: أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل.

ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر: لم يضر، بل يعلل بهما؛ فإن " الحيض " و"العِدَّة " و " الردَّة " قد تجتمع في امرأة ويعلل تحريم الوطء بالجميع.

وهو قسمان: أحدهما: أن يظهر عين الوصف في عين ذلك الحكم وهو الذي يقال: إنه في معنى الأصل.

وربما يُقِرُّ به منكرو القياس إذ لا يبقى بين الفرع والأصل فرق إلا تعدد المحل كقولنا: " إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر: فالزبيب ملحَق به "..

ويكون هذا كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه.

الشيء الثاني (مما يتكون منه " المناسب المؤثر "): أن يظهر أثر عينه في

جنس ذلك الحكم.

كظهور أثر الأُخوَّة من الأبوين في التقديم في الميراث فيقاس عليه ولاية النكاح؛ فإن الولاية في النكاح ليست هي عين الميراث، لكن بينهما مجانسة.

س ٥٤٧: ما المراد بـ " المناسب الملائم "؟

ج: هو: ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم.

كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض؛ فإنه ظهر تأثير جنس الحَرَجِ في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير جنس مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر.

س ٥٤٨: ما المراد بـ " المناسب الغريب "؟

ج: هو: ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم.

كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام.

س ٥٤٩: يرى بعض العلماء أن لأنواع المناسب تعريفت أخرى. بيِّنها؟

ج: قيل: الملائم هو: ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

كتأثير المشقة في التخفيف.

والغريب هو: الذي لم يظهر تأثيره ولا ملاءمته لجنس تصرفات الشرع.

كقولنا: " الخمر إنما حرم لكونه مسكراً "، وفي معناه: كل مسكر، مع أن أثر السكر لم يظهر في موضع آخر لكنه مناسب اقترن الحكم به.

قالوا: وقولنا: " المبتوتة في مرض الموت ترث؛ لأن الزوج قصد الفرار من الميراث فعورض بنقيض قصده، قياساً على القاتل لما استعجل الميراث عورض بنقيض قصده ".

فإنا لم نر الشارع التفت إلى مثل هذا في موضع آخر فتبقى مناسبة مجردة غريبة.

* وقد قصر قوم القياس على المؤثر فقط.

لأن الجزم بإثبات الشارع الحكم بوصف مناسب غير المؤثر تحكُّم ودعوى بلا دليل إذ:

يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبداً بلا علة كتحريم الميتة والخنزير والدم والحمر الأهلية وكل ذي ناب من السباع مع إباحة الضب والضبع.

ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لم يظهر لنا.

ويحتمل أن يكون للإسكار.

فهذه ثلاث احتمالات.

وهذه الاحتمالات الثلاثة لا يمكن أن تجري في الوصف المناسب المؤثر؛ فإنه عُرِفَ كونه علة بإضافة الحكم إليه نصا، أو إجماعاً.

فالتعيين تحكُّمٌ بغير دليل، ووهم مجرد مستنده: أنه لم يظهر إلا هذا.

وهذا غلط فإن عدم العلم ليس علما بعدم سبب آخر.

س ٥٥٠: ما الجواب على قول من قال: إن القول بجواز القياس بوصف

مناسب غير المؤثر تحكُّم ودعوى بغير دليل؟

ج: يُقال في الجواب عنه: إن ذلك لا يصح لوجهين:

الأول: أنا قد علمنا من أقيسة الصحابة رضي الله عنهم في اجتهاداتهم أنهم لم يشترطوا في كل قياس: كون العلة معلومة بنص أو إجماع.

الوجه الثاني: أن المطلوب غلبة الظن، وقد حصل؛ فإن إثبات الشرع الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له.

وهذا الاحتمال راجح على احتمال " التحكُّم " كما رددنا به مذهب منكري القياس كما في المؤثر؛ فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل: احتمل اختصاصها بذلك المحل.

وهذا هو مستند نفاة القياس.

لكن قيل لهم: عُلِمَ من الصحابة اتباع العلل، واطراح التعبد مهما أمكن.

فكذا ههنا ولا فرق.

وقولهم: " يحتمل أن هنالك مناسباً آخر " فهو وهم محض، وغلبة الظن في كل موضع تستند إلى مثل هذا الوهم، ويعتمد انتفاء الظهور للمناسبة في معنى آخر لو ظهر لبطل الظن.

ولو فُتِح هذا الباب لم يستقم قياس؛ فإن العلة المؤثرة إنما تغلب على الظن لعدم ظهور الفرق، ولعدم ظهور معارض.

وصيغ العموم والظواهر إنما تغلب على الظن بشرط انتفاء قرينة مخصصة

لو ظهرت لزال الظن، وإذا لم تظهر جاز العمل به.

ولم يظهر لنا من الصحابة رضي الله عنهم إلا اتباع الرأي الأغلب، ولم يلتفتوا إلى هذه الاحتمالات، ولم يضبطوا أجناس غلبة الظن، ولم يميزوا جنساً عن جنس.

فإن سلَّمتم غلبة الظن وجب اتباعه.

وقولهم: " إن تعيين أحد الاحتمالات الثلاثة مجرد وهم ": لا يصح؛ فإن الوهم ميل النفس من غير سبب.

والظن ميلها بسبب.

وهذا هو الفرق بينهما.

ومن بنى أمره في المعاملات على الظن: كان معذوراً، ومن بناه على الوهم: سُفِّه.

ولو تصرف في مال اليتيم بالظن: لم يضمن، ولو تصرف بالوهم: ضمن.

وقد بينا الظن ههنا فيجب البناء عليه والله أعلم .

س ٥٥١: ما مراتب " الجنسية "؟

ج: لـ " الجنسية " مراتب بعضها أعم من بعض، وبيان ذلك كما يلي:

أعم الأوصاف كونه حكماً.

ثم ينقسم إلى "إيجاب" و "ندب" و "تحريم" و "إباحة" و"كراهية".

ثم الواجب ينقسم إلى: " عبادة " و " غير عبادة ".

والعبادة تنقسم إلى: " صلاة " و " غيرها ".

فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر في العبادة.

وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب.

وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام.

وفي المعاني أعم أوصافه: أنه وصف يناط الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه.

وأخص منه: كونه مصلحة.

وأخص منه: أن يكون مصلحة خاصة كالردع، أو سد الحاجة.

فلأجل تفاوت درجات الجنسية والبعد تتفاوت درجات الظن.

والأعلى مقدم على ما دونه.

س ٥٥٢: متى يصح السبر والتقسيم؟

ج: قال أبو الخطاب: لا يصح إلا أن تُجمِع الأمة على تعليل أصل، ثم يختلفون في علته، فيبطل جميع ما قالوه إلا واحدة فيعلم صحتها؛ كيلا يخرج الحق عن اقاويل الأمة.

فنقول: الحكم معلل ولا علة إلا كذا، أو كذا، وقد بطل أحدهما فيتعين الآخر.

س ٥٥٣: مثِّل للسبر والتقسيم.

ج: مثاله: الربا يحرم في البر بعلة، والعلة: " الكيل " أو " القوت " أو "

الطعم " وقد بطل التعلل بـ " القوت " و " الطعم " فثبت أن العلة هي: " الكيل ".

س ٥٥٤: ما هي شروط صحة السبر والتقسيم؟

ج: له شروط ثلاثة:

أحدها: أنه لابد من علة، ودليله: الإجماع على أن الحكم معلل.

فإن لم يكن مجمعاً عليه: لم يلزم من إفساد جميع العلل صحة العلة التي عجِز عن إفسادها.

ودليل ذلك: جواز أن يكون الحكم ثابتاً تعبداً؛ إذ لم يوجد من الدليل على صحتها إلا خلو المحل عما سواها.

والوجود المجرد لا يكفي في التعليل.

وقول المستدل: (بحثت في المحل فلم أعثر على ما يصلح للتعليل سوى وصف كذا): ليس بأولى من قول خصمه: (بحثت في الوصف الذي ذكرته فلم أعثر فيه على مناسبة، أو ما يصلح به للتعليل) فيتعارض الكلامان.

الشرط الثاني: أن يكون سبره حاصراً لجميع ما يعلل به.

وثبوت حصر علل الحكم يكون من طريقين:

إما بموافقة خصمه.

وإما بأن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره.

فإن كان مناظراً: كفاه أن يقول: (هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره: لزمك ما لزمني وإن اطلعت على علة أخرى فيلزمك إبرازها لننظر في صحتها؛ فإن كتمانها حينئذ عناد، وهو محرم، وصاحبها إما كاذب، وإما كاتم لدليل مسَّت الحاجة إلى إظهاره، وكلاهما محرم).

الشرط الثالث: إبطال أحد القسمين.

وله في إبطال الأوصاف الفاسدة طريقان:

أحدهما: أن يبين أن الحكم باق وليس في حاجة إلى ما تمَّ حذفه من علة، فيبين به أنه ليس من العلة المعتبرة؛ إذ لو كان منها: لم يثبت الحكم بدونها.

الثاني: أن يبين أن ما حذفه من جنس ما عهدنا من الشارع عدم الالتفات إليه في اثبات الأحكام كـ " الطول " و " القصر " و " السواد " و " البياض " . أو عُهِدَ من الشارع الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها كـ " الذكورية " و " الأنوثية " في سراية العتق.

س ٥٥٥: هل يكفي النقض في إفساد علة الخصم؟

ج: لا يكفي في إفساد علة الخصم: النقض (وهو: وجود العلة بلا حكم).

ودليل ذلك: احتمال أن يكون الوصف الذي أبرزه المعترض جزءاً من العلة، أو شرطاً فيها، فلا يستقل الوصف بالحكم.

ولا يلزم من عدم استقلاله بالحكم: صحة علة المستدل بدونه.

س ٥٥٦: إذا قال المستدل: (بحثت فلم أجد مناسبة بين ما ذكرت وبين الحكم) فهل يُفسِد بقوله الوصفَ الذي ذكره المعترض؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - لا يكفيه ذلك.

وذلك لأن الخصم سيعارضه بمثل كلامه، فيفسد.

فإن رد المستدل على خصمه هذا الكلام، وبيَّن صلاحية ما ذكره من علة، أو سلَّم له ذلك بموافقة خصمه: فذلك يكفيه ابتداء بدون السبر، لأن السبر حينئذ يكون تطويلاً غير مفيد ينبغي رده.

٢ - يُفسِدُ بقوله الوصفَ الذي ذكره المعترض. (بعض أصحاب الشافعي)

س ٥٥٧: إذا اتفق خصمان على فساد علة غيرهما، ثم أفسد أحدهما علة الآخر فهل يكون ذلك دليلاً على صحة علته؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يكون ذلك دليلاً على صحته. (بعض المتكلمين)

٢ - لا يكون ذلك دليلاً على صحته؛ فإن اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما.

والذي فسدت علته منهما يعتقد فساد علة خصمه الحاضر كاعتقاده فساد

علة الغائب، فيتساوى عنده الأمر فيهما.

فلا يتعين عنده صحة إحداهما ما لم يكن الحكم مجمعا على تعليله، ويبطل جميع ما قيل: إنه علة.

س ٥٥٨: هل اتفق العلماء على حجية الدوران وأنه مفيد للعلة؟

ج: كلا؛ فقد اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ – لا تثبت العلة بالدوران مطلقاً.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن الوجود ثم الوجود طرد محض قد يحصل دون قصد، وانعدام الحكم عند انعدام العلة لا يؤثر؛ إذ ليس ذلك بشرط في العلل الشرعية.

ب – لأن الوصف يحتمل:

أن يكون ملازماً للعلة أو جزءاً من أجزائها فيوجد الحكم عند وجوده؛ لكون العلة ملازمة، وينتفي بانتفائه.

ويحتمل ما ذكرتم.

ومع التعارض لا معنى للتحكم والدعوى دون دليل.

ثم لو كان ذلك علة: لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا: أن يثبت الحكم بثبوتها وينفيه بنفيها.

ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر الملازمة له فإن التحريم يزول بزوالها ويوجد بوجودها، ومع ذلك فليست الرائحة بعلة اتفاقاً.

٢ – يصح التعليل به مع السبر، فيقول: علة الحكم أمر حادث ولا حادث إلا كذا وكذا، ويبطل ما سواه.

٣ – تثبت العلة بالدوران.

ودليل ذلك ما يلي:

١ – أنه دليل على صحة العلة العقلية، وهي موجبة للحكم بذاتها، فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمارة.

٢ – لأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف، فإننا لو رأينا رجلا جالساً فدخل رجل فقام عند دخوله، ثم جلس عند خروجه، وتكرر منه ذلك: غلب على ظننا أن العلة في قيامه هي: دخوله.

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول غير صحيح لما يلي:

أ – أنا قد بيَّنا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن.

وكون كل واحد من " الطرد " و " العكس " لا يؤثر منفرداً: لا يمنع من تأثيرهما مجتمعين؛ فإن العلة إذا كانت ذات وصفين لم يحصل الأثر من أحدهما.

ب – أن احتمال شيء آخر لا ينفي الظن، ولا يمنع من التمسك بما ظنناه علة ما لم يظهر الأمر الآخر فيكون معارضاً.

والنقض بـ " رائحة الخمر ": غير لازم ولا يدل على إبطال الدوران؛ فإن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلل به؛ إذ قد يمتنع ذلك؛ فقد

يمتنع أن يُعلَّل به لمعارضة ما هو أولى منه.

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الثاني غير صحيح؛ فإن السبر إذا وُجِد بشروطه استغنى عما سواه، مع أنه لا يلزم أن تكون علة الحكم أمراً حادثاً؛ إذ يجوز أن تكون العلة سابقة، ولكن يتوقف ثبوت الحكم على شرط حادث كالحول في الزكاة.

أو يكون الحادث جزءاً تمت العلة به.

أو يكون الحكم غير معلل بل هو تعبُّدي.

س ٥٥٩: هل تثبت العلة بشهادة الأصول المفيدة للطرد والعكس؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – تثبت العلة بشهادة الأصول حيث إنه يشبه الدوران، ولتغليبه على الظن. (ذهب القاضي وبعض الشافعية)

وذلك كقولهم في الخيل: " إذا لم تجب الزكاة في ذكور الخيل منفردة: لم تجب في الذكور والإناث ".

ودليل صحتها: " الاطراد " و " الانعكاس " في سائر ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب.

وكقولهم: " من صح طلاقه صح ظهاره " كالمسلم.

٢ – لا تثبت العلة بشهادة الأصول.

المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل:

س ٥٦٠: بيِّن المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل؟

ج: المسلك الأول: الدلالة على صحة العلة باطرادها وجريانها في حكمها: وهذا فاسد؛ إذ لا معنى للوصف الطردي إلا سلامة العلة عن مفسد واحد هو النقض (أي: وجود العلة بلا حكم).

وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة؛ فربما لم تسلم من مفسد آخر.

المسلك الثاني: سلامة العلة عن علة تعارضها وتقتضي نقيض حكمها: فإن هذا ليس بدليل على صحتها كما لو سلمت شهادة المجهول من قادح أو جارح: لم تكن حجة ما لم تقم بينة معدِّلة.

فكذلك لا يكفي للصحة انتفاء المفسد، بل لا بد من قيام دليل على الصحة.

وفي الجملة: فنصب العلة مذهب يحتاج إلى دليل كوضع الحكم، ولا يكفي في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له، فكذلك العلة.

ويعارضه: أنه لا دليل على الصحة، واقتران الحكم بها ليس بدليل على أنها علة؛ فقد يلازم الخمر "لون" و"طعم" و"رائحة" يقترن به التحريم ويطرد وينعكس، والعلة هي: الشدة.

واقترانه بها ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب، أو هبوب ريح.

ثم للمعترض في إفساد المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل فلا يجد

إلى التخلص عنه طريقاً.

ومثال ذلك: قولهم في الخل: " مائع لا يصاد من جنسه السمك، ولا تبنى عليه القناطر، فلا تُزال به النجاسة كالمرق ".

وكذلك لو استدل على صحتها بـ " سلامتها من علة تفسدها " لم يصح لما ذكرناه.

فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد.

قلنا: بل دليل الفساد انتفاء المصحح، ولا فرق بين الكلامين.

حكم العلة إذا تضمَّنت مفسدة:

س ٥٦١: إذا عارض الوصف المناسب الذي تضمن مصلحةً مفسدةٌ مساوية لتلك المصلحة، أو عارضها مفسدة راجحة عليها فهل تبطل المناسبة بتلك المعارضة أو لا؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – تنتفي المناسبة.

ودليل ذلك: أن تحصيل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء؛ لعدم الفائدة في حال التساوي، وكثرة الضرر في حال الرجحان فلا يكون مناسباً؛ إذ المناسب: هو الذي إذا عُرِضَ على العقول السليمة تلقته بالقبول.

فيُعلم أن الشارع لم يُرِد بالحكم تحصيلاً للمصلحة في ضمن الوصف المعين.

٢ – لا تنتفي المناسبة.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن المناسب هو: المتضمن للمصلحة، والمصلحة أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض؛ إذ يحسن من العاقل أن يقول: " لي مصلحة في كذا يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر ".

وقد أخبرنا الله تعالى أن في الخمر والميسر منافع وأن إثمهما أكبر من

نفعهما، فلم ينف منافعهما مع رجحان إثمهما.

ب – أن المصلحة هي: جلب المنفعة، أو دفع المضرة، فلو نظرنا إلى هذه الحقيقة: غلب على الظن ثبوت الحكم من أجلها.

وإنما يختل ذلك الظن بسبب النظر إلى المفسدة اللازمة بالنظر إلى الوصف الآخر فيكون هذا معارضاً؛ وهذا حال كل دليل له معارض.

ثم ثبوت الحكم مع وجود المعارض لا يعد تعبُّداً.

ج – أن الواقع والعادة قد دلاَّ على ذلك: فمثلاً: لو ظفر الملك بجاسوس لعدوه فإنه يتعارض في النظر اقتضاءان:

أحدهما: قتله؛ دفعاً لضرره.

والثاني: الإحسان إليه؛ استمالة له ليكشف حال عدوه.

فسلوكه إحدى الطريقين لا يعد عبثاً، بل يعد جرياً على موجب العقل.

د – أن الشرع قد ورد بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد؛ نظراً إلى الجهات المختلفة كـ: " الصلاة في الدار المغصوبة " فإنها سبب للثواب من حيث إنها صلاة، وللعقاب من حيث إنها غصب؛ نظراً إلى المصلحة والمفسدة مع انه لا يخلو: إما أن يتساويا، أو يرجح أحدهما.

فعلى تقدير التساوي: لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة، فيلزم انتفاء: الصحة والحرمة.

وعلى تقدير رجحان المصلحة: يلزم انتفاء الحرمة.

وعلى تقدير رجحان المفسدة: يلزم انتفاء الصحة.

فلا يجتمع الحكمان معاً، ومع ذلك اجتمعا.

فدل على بطلان ما ذكره أصحاب القول الأول.

هـ - أننا لو قدَّرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة.

فدليل الرجحان: أنا لم نجد في محل الوفاق مناسباً سوى هذه المصلحة.

فلو قدرنا الرجحان: يكون الحكم ثابتا معقول المعنى.

وعلى تقدير عدم الرجحان: يكون تعبداً.

واحتمال التعبد أبعد وأندر.

فيكون احتمال الرجحان أظهر.

ومثال ذلك تعليلنا: وجوب القصاص على المشتركين في القتل بحكمة الردع والزجر؛ كيلا يؤدي إسقاطه إلى فتح باب الدماء.

فيعارض الخصم بـ: ضرر إيجاب القتل الكامل على من لم يصدر منه ذلك.

فيكون جوابه ما ذكرناه من أن مصلحة قتلهم جميعاً ترجح على تلك المفسدة للعلة التي ذكرناها.

قياس الشَبَه :

س ٥٦٢ : ما المراد بـ " قياس الشَبَه "؟

ج: اختلف في تعريفه:

١ – فقال القاضي يعقوب: هو: أن يتردد الفرع بين أصليين: " حاظر " و" مبيح " مثلاً ويكون شبهه بأحدهما أكثر.

نحو: أن يشبه المبيح في ثلاثة أوصاف، ويشبه الحاظر في أربعة فلنلحقه بأشبههما به.

ومثاله: تردد العبد بين: " الحر " وبين " البهيمة ": في أنه يَمْلِكُ !

فمن لم يُمَلِّكْهُ: قال حيوان يجوز بيعه، ورهنه، وهبته، وإجارته، وإرثه، أشبه بالدابة.

ومن يُمَلِّكْهُ قال: يثاب، ويعاقب، وينكح، ويطلق، ويكلف، أشبه الحر.

فيُلحَق بما هو أكثرهما شبهاً.

٢ – وقيل: الشبه: هو: الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمةِ الحُكم من جلب المصلحة، أو دفع المفسدة.

والأوصاف تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

قسم: يُعلم اشتماله على المناسبة؛ لوقوفنا عليها بنور الفهم والبصيرة كـ "مناسبة شدة الخمر للتحريم ".

وقسم: لا يتوهم فيه مناسبة أصلاً؛ لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام

مع معرفتنا من الشارع أنه لا يلتفت إليه في حكم ما كـ " الطول " و"القصر " و " السواد " و " البياض " و " كون المائع لا تبنى عليه القناطر ".

وقسم ثالث بين القسمين الأولين وهو: ما يُتوهم اشتماله على مناسبة الحكم، وظُنَّ ذلك، مع عدم الاطلاع على عين تلك المصلحة، ورأينا الشارع قد اعتبره في بعض الأحكام.

كـ: " الجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار، والوصف: كونه ممسوحاً ".

و "الجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بكونه أصلاً في الطهارة".

فهذا قياس الشبه.

فالقسم الأول: قياس العلة وهو صحيح.

والقسم الثاني: باطل.

والثالث: الشبه وهو مختلَف فيه.

والخلاصة: أن كل قياس فهو يشتمل على " شبه " و" طرد ".

لكن قياس العلة عُرف بأشبه صفاته وأقواها وهي: العلة الظاهرة.

وقياس الشبه كان أظهر صفاته: " المشابهة " فعُرِف به.

وكذلك القياس الطردي عُرِف بخاصيته وهي: الطرد؛ إذ لم يكن له ما يُعرَف به سواه.

وكل وصف ظهر كونه الحكم قد نيط به وعُلِّقَ به فاتباعه من باب قياس العلة لا من باب قياس الشبه.

س ٥٦٣: هل اتفق العلماء على حجية " قياس الشَبَه "؟

ج: كلا؛ فقد اختلف في ذلك على قولين:

١ - ليس بحجة. (رواية عن الإمام أحمد اختارها القاضي، ورواية عن الإمام الشافعي)

٢ - هو حجة تثبت به الأحكام. (رواية عن الإمام أحمد وعن الإمام الشافعي).

ودليل ذلك: أنه يفيد ظناً غالباً يُبنى عليه الاجتهاد، فيجب أن يكون متبعاً كالمناسب، إذ لا يخلو:

إما أن يكون الحكم لغير مصلحة.

أو لمصلحة في الوصف الشبهي.

أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخرى.

لا يجوز أن يكون لغير مصلحة؛ فإن حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة.

واحتمال كونه لمصلحة وعلة ظاهرة أرجح من احتمال التعبد.

واحتمال اشتمال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتمال الأوصاف الباقية عليها.

فيغلب على الظن ثبوت الحكم به فيُعدَّى الحكم بتعديته.

قياس الدلالة:

س ٥٦٤: ما المراد بـ " قياس الدلالة "؟

ج: هو: أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة؛ ليدل اشتراكهما فيه على اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكها في الحكم ظاهراً.

ومثاله: قولنا في جواز إجبار البكر: جاز تزويجها وهي ساكتة: فجاز وهي ساخطة كالصغيرة؛ فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها؛ إذ لو اعتبر رضاها لاعتبر دليله الصريح وهو: النطق.

أما السكوت: فمحتمل متردد.

وإذا لم يعتبر رضاها أبيح تزويجها حال السخط.

وكذا قولنا في منع إجبار العبد على النكاح: لا يجبر على إبقائه، فلا يجبر على ابتدائه كـ " الحر "، فإن عدم الإجبار على الإبقاء يدل على خلوص حقه في النكاح. وذلك يقتضي المنع من الإجبار في الابتداء.

أركان القياس

س ٥٦٥: ما هي أركان القياس؟

ج: أركانه أربعة: أصل، وفرع، وعلة، وحكم.

س ٥٦٦: ما هي شروط الأصل (وهو: الركن الأول من أركان القياس)؟

ج: له شرطان:

١ – أن يكون الأصل ثابتاً بنص أو اتفاق من الخصمين.

فإن كان مختلفاً فيه، أو لا نص فيه: لم يصح التمسك به.

ودليل ذلك: أن بناء أحدهما على الآخر ليس بأولى من العكس.

٢ – أن يكون حكم الأصل معقول المعنى؛ إذ القياس إنما هو: تعدية حكم الأصل من محل إلى محل بواسطة تعدي المعنى المقتضي ذلك في حكم الأصل.

وما لا يعقل معناه كـ: " أوقات الصلوات " و " عدد الركعات " لا يمكن أن يُعقل المعنى الذي شُرِعت من أجله، فلا نُعدِّي تلك الأحكام إلى غيرها، لعدم معرفتنا لذلك المعنى المقتضي (العلة).

س ٥٦٧: ما حكم القياس على الأصل الثابت بالقياس؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يجوز. (بعض الأصحاب)

ودليل ذلك: أنه لما ثبت صار أصلاً في نفسه، فجاز القياس عليه كالمنصوص.

٢ – لا يجوز.

ودليل ذلك: أن العلة التي جُمِعَ بها بين الأصل الثاني والأول إن كانت قوما في الفرع: فليقسه على هذا الأصل الثاني ويكفيه، فذكر الأول تطويل غير مفيد فليُتَّفَق على رده.

وإن كان الجامع بين الأصلين غير موجود في الفرع: لم يصح قياسه على الأصل الأول، لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعلة غير موجودة في الفرع، ومن شرط صحة القياس: التساوي في العلة.

ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول بغير ما علله به قياسه إياه على الأصل الثاني فإنه إنما يعرف كون الجامع علة بـ: ثبوته في الأصل، واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفقه.

ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف إلا أن يقترن الحكم به وهو خالٍ عما يصلح أن يكون علة، أو جزءاً من أجزائها؛ فإنه متى اقترن الحكم بوصفين يصلح التعليل بهما مجتمعين، أو بكل واحد منهما منفرداً: احتمل أن يكون ثبوت الحكم بهما جميعاً.

أو بأحدهما غير معين.

فالتعيين تحكم.

ولذلك كانت المعارضة في الأصل سؤالا صحيحاً (أي: من قوادح القياس).

** قالوا: ولعل من قال بالقول الأول أراد بقوله ما ثبت بالقياس، واتفق عليه الخصمان.

س ٥٦٨: هل يُشترَط في الأصل المقيس عليه أن يُجمِع عليه كل الأمة، أو يكفي اتفاق الخصمين؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يُشترَط في الأصل المقيس عليه: أن يكون متفقاً عليه بين الأمة.

ودليل ذلك: أنه إذا لم يكن مجمعاً عليه: فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنى مختص بالأصل لا يتعدى إلى الفرع:

فإن سلَّم له المستدل على التعليل به: انقطع القياس؛ لعدم وجود المعنى في الفرع.

وإن لم يسلِّم له: منع الحكم في الأصل فبطل القياس.

وسموه " القياس المركب ".

ومثاله: قياسنا " العبد على المكاتب " فنقول: العبد منقوص بالرق فلا يقتل به الحر كالمكاتب.

فيقول المخالف: العلة في المكاتب: أنه لا يعلم هل المستحق لدمه الوارث

أم السيد؟

فإن سلَّمتم ذلك: امتنع قياس العبد عليه؛ لأن مستحقه معلوم.

وإن منعتم التعليل بذلك: منعنا الحكم في الأصل وهو: المكاتب، فذهب الأصل: فبطل القياس.

٢ – لا يُشترَط أن يكون حكم الأصل المقيس عليه متفقاً عليه بين كل الأمة.

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول لا يصح لوجهين:

أحدهما: أن كل واحد من المتناظرين مقلِّد لإمامه، فليس له منع حكم ثبت مذهباً لإمامه، لعجزه عن تقريره؛ فإنه لا يعرف مأخذ إمامه في الحكم.

ولو عرف ذلك: فلا يلزم من عجزه عن تقريره: فساده؛ إذ من المحتمل: أن يكون عجزه لقصوره؛ فإن إمامه أكمل منه؛ وقد اعتقد هذا الإمام صحة ذلك الحكم.

ويحتمل: أن إمامه لم يُثبت الحكم في الفرع؛ لوجود مانع عنده، أو لفوات شرط.

فلا يجوز له منع حكم ثبت يقيناً؛ بناء على فساد مأخذه احتمالاً.

والخلاصة:

أنه لا يخلو: إما أن يمنع على مذهب إمامه، أو على خلافه.

فالأول باطل؛ لعلمنا أن ذلك المعترض قد منع الحكم الذي أثبته إمامه.
والثاني باطل أيضاً؛ فإنه تصدى لتقرير مذهب إمامه فتجب مؤاخذته به.
ثم لو صح هذا: لما تمكن أحد من الخصمين من إلزام خصمه حكما على مذهبه غير مجمع عليه؛ لأن الخصم لا يعجز عن منع ذلك الحكم.
الثاني: أنا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة: أدى إلى خلو كثير من الوقائع عن الأحكام؛ لقلة القواطع وعدم شمولها لتلك الحوادث، وندرة مثل هذا القياس (أي: الأصل المجمَع عليه من قِبَل كل الأمة).

س ٥٦٩: هل يجوز القياس على الأصل المنصوص عليه إذا كان مختلَفاً فيه بين الخصمين؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:
١ - لا يجوز القياس على الأصل المختلف فيه وإن كان منصوصاً عليه.
ودليل ذلك: أنه يؤدي إلى نقل الكلام من مسألة إلى مسألة، وبناء الخلاف على الخلاف، وليس أحدهما أولى من الآخر.
٢ - يجوز القياس على الأصل المنصوص عليه وإن اختلف فيه بشرط أن يكون النص غير متناول للفرع.
أما إن كان متناولاً للفرع فإن الفرع يكون حينئذٍ منصوصاً على حكمه ولا يحتاج إلى استنباط حكمه عن طريق القياس، لأن القيام بذلك يُعدُّ

تطويلاً من غير فائدة.

ودليل ذلك: أن حكم الأصل أحد أركان الدليل، فيجب أن يتمكن من إثباته بالدليل كبقية أركان القياس، فإنه ليس طريق إثبات حكم الأصل مقصوراً على الاتفاق فقط، بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل يغلب على الظن فيجب أن يكتفى بذلك في الأصل؛ لأن الفرق بينهما تحكُّم.

وإنما منعنا القياس على ما ثبت بالقياس مع أنه غلب على الظن أنه مثبت للأصل لما ذكرناه ابتداء من أن العلة الجامعة بين الأصل الأول والأصل الثاني إن كانت موجودة في الفرع فليقسه المستدل على الأصل الثاني، ويكفيه، وإن لم تكن العلة موجودة لم يصح قياسه على الأصل الأول؛ لأنه قد تبيَّن ثبوت حكمه بعلة غير موجودة في الفرع - كما سبق بيانه -.

فأما إذا أمكن إثبات ذلك بنص أو بإجماع منقول عن أهل العصر الأول فيكون كافياً.

س ٥٧٠: ما هي شروط الحكم (وهو: الركن الثاني من أركان القياس)؟

ج: له شرطان:

أحدهما: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل.

كقياس: " البيع " على " النكاح " في الصحة.

و" الزنا " على " الشرب " في التحريم.

و" الصلاة " على " الصوم " في الوجوب.

فإن حقائق هذه الأحكام لا تختلف باختلاف متعلقها، والسبب يقتضي الحكم لإفضائه إلى حكمته.

فإذا كان الحكم الفرع مثل حكم الأصل حصل به من الحكمة مثل ما يحصل بحكم الأصل فيجب أن يثبت.

أما إذا كان مخالفاً له: فلا يصح قياسه عليه؛ ويدل على ذلك أمران:

١ – أن ما يحصل به من الحكمة مخالف لما يحصل بحكم الأصل إما بزيادة، وإما بنقصان:

فإذا كانت أنقص: فإثبات الحكم في الأصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال، فلا يلزم اعتبارها بصفة النقصان.

وإن كانت الحكمة في الفرع أكثر: فعدول الشرع عنه إلى حكم الأصل يدل على أن في تعيينه مزيد فائدة أوجبت تعيينه، أو على وجود مانع منع ثبوت حكم الفرع فكيف يصح قياسه عليه؟

٢ – لأن القياس: تعدية الحكم بتعدي علته، فإذا أثبت في الفرع غير حكم الأصل: لم يكن ذلك تعدية، بل ابتداء حكم.

وقولهم في السَّلَم: " بلغ بأحد عوضيه أقصى مراتب الأعيان (من حلول المال)، فليبلغ بالآخر أقصى مراتب الديون؛ قياساً لأحدهما على الآخر " ليس بقياس؛ لأن القياس تعدية الحكم المثبَت أو المنفي وتوسعة مجراه، وجعل مثله في الفرع، فكيف يختلف الحكم بالتعدية وهذا إثبات ضده؟

وكذلك لو أثبت في الأصل حكماً، ولم يمكنه إثباته في الفرع إلا بزيادة أو نقصان فهو باطل، لأنه ليس على صورة التعدية.

مثاله: قولهم في صلاة الكسوف: " يشرع فيها ركوع زائد؛ لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة كصلاة الجمعة تختص بالخطبة وصلاة العيد تختص بالتكبيرات ".

فهذا فاسد؛ لأنه لم يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله.

الشرط الثاني: أن يكون الحكم شرعياً.

فإن كان عقلياً، أو من المسائل الأصولية: لم يثبت بالقياس؛ لأنها قطعية لا تثبت بأمور ظنية.

وكذلك لو أراد أثبات أصل القياس، وأصل خبر الواحد بالقياس: لم يجز؛ لما ذكرناه.

فإن كان لغوياً ففي إثباته بالقياس اختلاف ذكرناه فيما مضى (راجع: س: ٣٦٣).

س ٥٧١: ما الذي يُشترَطُ في الفرع (وهو: الركن الثالث من أركان القياس)؟

ج: يُشترَط فيه: أن تكون علة الأصل موجودة فيه؛ فإن تعدية الحكم فرع تعدي العلة.

س ٥٧٢: هل يُشترَط في الفرع أن يتقدم الأصل عليه؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا بد أن يتقدَّم الأصل على الفرع في الثبوت.

ودليل ذلك: أن الحكم يحدث بحدوث العلة فكيف تتأخر عنه؟

٢ – يُشترَط في الفرع أن يتقدم الأصل عليه لقياس العلة فقط، ولا يُشترَط لقياس الدلالة، بل يجوز قياس الوضوء على التيمم مع أن مشروعية التيمم متأخرة عنه.

وذلك لأن الدليل يجوز تأخره عن المدلول، فإن حدوث العالم دليل على الصانع القديم، وإن الدخان دليل على النار، والأثر دليل على المؤثر.

س ٥٧٣: هل يُشترَط كون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع؟

ج: لا يُشترَط أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع، بل يكفي فيه غلبة الظن؛ فإن الظن كالقطع في الشرعيات.

س ٥٧٤: ما المُراد بـ " العلة الشرعية "؟

ج: معنى العلة الشرعية: العلامة.

س ٥٧٥: ما حكم التعليل بالحكم الشرعي؟

ج: يجوز تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي.

كقولنا: " يحرم بيع الخمر فلا يصح بيعه كالميتة ".

س ٥٧٦: هل يجوز أن تكون العلة وصفاً عارضاً ولازماً ومن أفعال المكلفين؟

ج: يجوز أن تكون العلة وصفاً عارضاً كـ " الشدة في الخمر ".

ولازماً كـ " الصغر " و " النقدية ".

أو من أفعال المكلفين كـ " القتل " و " السرقة ".

س ٥٧٧: هل يُشترَط في العلة أن تكون وصفاً واحداً أو يجوز التعليل بالأوصاف المركَّبة؟

ج: يجوز أن تكون العلة وصفاً مجرداً، أو مركباً من أوصاف كثيرة، ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف.

س ٥٧٨: هل يُشترَط في العلة أن تكون إثباتاً؟

ج: كلا؛ فيجوز أن تكون العلة إثباتاً، أو نفياً.

س ٥٧٩: هل يُشترَط في العلة المناسبة؟

ج: كلا؛ فيجوز أن يكون الوصف مناسباً، أو غير مناسب.

س ٥٨٠: هل يُشترَط في العلة أن تكون موجودة في محل الحكم؟

ج: كلا؛ فيجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحريم نكاح الأمة؛ لعلة رق الولد.

وتفارق العلةُ الشرعية العلةَ العقلية في هذه الأوصاف.

هل من شرط صحة العلة: أن تكون متعدية؟ :

س ٥٨١: هل من شرط صحة العلة: أن تكون متعدية؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يُشترَط للعلة: أن تكون متعدية. (الأصحاب وهو قول الحنفية)

فإن كانت قاصرة على محلها كتعليل الربا في الأثمان بـ " الثمنية ": لم يصح.

لثلاثة أوجه:

أحدها: أن علل الشرع أمارات، والقاصرة ليست أمارة على شيء.

الثاني: أن الأصل أن لا يُعمَل بالظن؛ لأنه جهل، ورجم بالظن، وإنما جُوِّز في العلة المتعدية مع أنها مظنونة لضرورة العمل بها، والعلة القاصرة لا عمل بها فتبقى على الأصل.

الثالث: أن القاصرة لا فائدة فيها، وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به.

دليل المقدمة الأولى: أن فائدة العلة: تعدية الحكم، والقاصرة لا تتعدى.

ودليل أن فائدتها التعدي: أن الحكم ثابت في محل النص بالنص؛ لكونه مقطوعاً به، والقياس مظنون، ولا يثبت المقطوع بالمظنون.

إذا ثبت هذا: وجب اعتبارها في غير محل النص، والقاصرة لا يمكن فيها ذلك.

** فإن قيل: فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص: لما تعدَّى

الحكم بتعديها.

ولا تنحصر الفائدة في التعدي، بل في التعليل فائدتان غيره:

إحداهما: معرفة حكمة الحكم؛ لاستمالة القلب إلى الطمأنينة، والقبول بالطبع، والمسارعة إلى التصديق.

والثانية: قصر الحكم على محلِّها، إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده، وذلك فائدة.

** قلنا: قولكم: " الحكم يتعدى ": مجاز تعارف عليه الفقهاء؛ فإن الحكم لو تعدى من الأصل إلى الفرع: للزم من ذلك خلو الأصل من الحكم.

والتحقيق فيه: أنه لا يتعدى، بمعنى: أنه يثبت في الفرع مثل حكم الأصل، لا نفس حكم الأصل.

وظنُّنَا: أن باعث الشرع على الحكم هو: (كذا وكذا): لا يُوجب إضافة الحكم في الثبوت إلى العلة؛ إذ لو كان مضافاً إلى العلة: لكان على وفقها في القطع والظن؛ إذ لا يثبت بالظن شيء مقطوع به.

وامتناع إضافة الحكم إلى العلة في محل النص لا لقصورها، بل لأن هنالك دليلاً أقوى منها، ففي غير محل النص يضاف إليها؛ لصلاحيتها، وخلوها عن المعارض.

** وقولكم: " فائدة التعليل: الاطلاع على حكمة الحكم ومصلحته "

** قلنا: نحن لا نمنع هذا الباب، لكن ليس كل معنى استنبط من النص هو: علة، إنما العلة: معنى تعلق الحكم به في موضع، والقاصرة ليست كذلك.

** وقولهم: " فائدته: قصر الحكم على محلها "

** قلنا: هذا يحصل بدون هذه العلة، إذا لم يكن الحكم معللاً قصرناه على محله.

٢ – لا يُشترَط للعلة أن تكون متعدية، بل يصح التعليل بالعلة القاصرة. (الشافعية وبعض المتكلمين واختاره أبو الخطاب)

لثلاثة أوجه:

أحدها: أن التعدية فرع صحة العلة، فلا يجوز أن تكون شرطاً لها؛ فإنه يؤدي إلى اشتراط تقدم التعدية وهذا لا يصح؛ لأنه يُشترَط تأخرها، لا تقدُّمها.

وذلك: أن الناظر ينظر في استنباط العلة، وإقامة الدليل على صحتها بـ "الإيماء " و " المناسبة ".

أو يضمِّن المصلحة المبهمة، ثم ينظر فيها:

فإن كانت أعم من النص: عدَّاها.

وإلا: اقتصر.

فالتعدية فرع الصحة، فكيف يجوز أن تكون التعدية تصحح العلة؟!

الثاني: أن التعدية ليست شرطاً في العلة المنصوص عليها، ولا في العقلية، وهما آكد، فكذلك القاصرة المستنبطة.

الثالث: أن الشارع لو نصَّ بوجوب القصاص على جميع القاتلين ظلماً فإن ذلك لا يمنعنا أن نظن أن الباعث حكمة الردع والزجر، وإن لم يتعدَّ ذلك القصاص إلى غير القاتل: فإن الحكمة لا تختلف وإن استوعب النص جميع الحوادث، أو اقتصر على البعض.

** قولهم: " لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة "

** قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: المنع؛ فإن فيها فائدتين ذكرناهما (في سياق ذكر أدلة أصحاب القول الأول).

إحداهما: قصر الحكم على محلها.

** قولهم: " إن قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل "

** قلنا: بل يحصل هذا بالعلة القاصرة؛ فإن كل علة لا تؤثر في الحكم إنما تثبت بشهادة الأصل، ويتم ذلك بالسبر وشرطه: الاتحاد.

فإذا ظهرت علة أخرى: انقطع الحكم.

فإذا أمكن التعليل بعلة متعدية: تعدى الحكم.

فإذا ظهرت علة قاصرة: عارضت المتعدية ورفعتها، وبقي الحكم مقصوراً على محلها، ولولاها لتعدى الحكم.

والثانيـة: معرفـة باعـث الشرع وحكمتـه؛ ليكـون أسرع إلى التصـديق، وأدعى إلى القبول؛ فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم، ومرارة التعبد.

ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ، والتـذكير، وذكـر محاسـن الشريعـة، ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص على قـدرة تزيـده حسـناً وتأكيداً.

الجواب الثاني: أننا لا نعني بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم.

وثبوته بالنص: لا يمنعنا أن نظن أن الباعث عليه حكمته التي في ضمنه.

كما أن تنصيصه على رخـص السـفر لا يمنعنـا أن نظـن أن حكمتهـا دفـع مشقته.

وكذلك المسح على الخفين معلل بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخف، وإن لم يقس عليه غيره.

ولما نص على أن كل مسكر حرام: لم يمنعنا أن نظن أن باعث الشرع على التحريم هو: السكر.

ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم.

ولا حجر علينا في أن نصدق فنقول: " إنما ظننا كذا " ولا مانع من هذا الظن.

وأكثر المواعظ ظنية، وطباع الآدميين خُلِقَت مُطيعة للظنون.

وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم الظنون.

** قولهم: " لا نسمي هذا علة "

** قلنا: إذا سلَّمتم أن الباعث هذه الحكمة، وهي غير متعدية: وجب أن يقتصر الحكم على محلها، وهو فائدة الخلاف. ولا يضرنا أن لا تسموه علة؛ فإن النزاع في العبارات بعد الإتفاق على المعنى لا يفيد.

س ٥٨٢ : بيِّن خلاصة ما تقدَّم.

ج: خلاصة ما ذكرناه: أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم.

ولا ينبغي أن ننازع في أن يُظن أن حكمة الحكم المصلحة المظنونة في ضمن محل النص، وإن لم يتجاوز محلها.

ولا ينبغي أن ينازع في تسميته علة أيضاً؛ لأنه بحث لفظي لا يرجع إلى المعنى.

فيرجع حاصل النزاع إلى أن الحكم المنصوص عليه إذا إشتمل على حكمتين: " قاصرة " و " متعدية " هل يجوز تعديته؟

فالصحيح: أنه لا يتعدى؛ لأنه لا يمتنع أن يُثبت الشارع الحكم في محل النص؛ رعاية للمصلحة المختصة به.

أو رعاية للمصلحتين جميعاً.

فلا سبيل إلى إلغاء هذين الاحتمالين بالتحكم.

ومع بقائهما تمتنع التعدية.

اطراد العلة:

س ٥٨٣: ما المراد بـ " اطِّراد العلة "؟

ج: هو: استمرار حكمها في جميع محالها.

س ٥٨٤: هل اطِّراد العلة شرط لصحتها؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ – الاطراد شرط لصحة العلة.(القاضي أبو يعلى وبه قال بعض الشافعية)

فمتى تخلف الحكم عنها مع وجودها: استدللنا على أنها ليست بعلة إن كانت مستنبطة.

أو على أنها بعض العلة إن كانت منصوصاً عليها.

٢ – الاطراد ليس بشرط لصحة العلة، بل إن العلة تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص كتخلف العموم إذا خص. (اختاره أبو الخطاب وبه قال مالك والحنفية وبعض الشافعية)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن علل الشرع أمارات، والأمارة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر.

كـ " الغيم الرطب في الشتاء " أمارة على المطر.

و " كون مركوب القاضي على باب الأمير " أمارة على أنه عنده.

وقد يجوز أن لا يكون عنده، فلو لم يكن عنده في مرة: لم يمنع ذلك من رأى تلك الأمارة أن يظن وجود ما هو أمارة عليه.

ب – أن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع: دليل على أنه العلة.

بدليل: أنه يكتفي بذلك.

فإن لم يظهر أمر سواه وتخلف الحكم: يحتمل أن يكون لمعارض من فوات شرط، أو وجود مانع.

ويحتمل: أن يكون لعدم العلة.

فلا يترك الدليل المغلِّب على الظن لأمر محتمل متردد.

** فإن قال أصحاب القول الأول: نفي الحكم لمعارض نفي للحكم مع وجود سببه، وهو خلاف الأصل. ونفيه لعدم العلة موافق للأصل؛ إذ هو نفي الحكم؛ لانتفاء دليله فيكون أولى.

** قلنا: هو مخالف للأصل من جهة أخرى، وهو: أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها، والأصل توفير دليل المقتضي على المقتضى، فيتساويان، ودليل العلة ظاهر، والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردد.

٣ – التفريق بين العلة " المنصوص عليها " وبين " المستنبطة "، فإن كانت العلة مستنبطة مظنونة كان تخلّف الحكم عند وجودها مبطلاً لها. وإن كانت العلة منصوصاً عليها، أو مجمعاً عليها فإن تخلّف الحكم عند

وجودها لا يبطلها، ولا يفسدها.

ويدل على أن العلة المنصوص عليها لا تُنقَض بتخلف الحكم عنها ما يلي:

أ – أن كونها علة عرف بدليل متأكد قوي، وتخلف الحكم: يحتمل أن يكون لفوات شرط، أو وجود مانع. فلا يترك الدليل القوي لمطلق الاحتمال.

ب – لأن ظن ثبوت العلة من النص، وظن انتفاء العلة من انتفاء الحكم مستفاد بالنظر، والظنون الحاصلة بالنصوص أقوى من الظنون الحاصلة بالاستنباط.

** ويدل على نقض العلة المستنبطة بتخلف الحكم عند وجودها: أنه إن كان ثبوت العلة بالاستنباط: بطلت بالنقض؛ لأن ثبوت الحكم على وفق المعنى إن دل على اعتبار الشارع له في موضع فتخلف الحكم عنه: يدل على أن الشرع ألغاه.

وقول القائل: " إنني أعتبره إلا في موضع أعرض الشرع عنه " ليس بأولى ممن قال: " أعرض عنه إلا في موضع اعتبره الشرع بالتنصيص على الحكم ".

ثم إن جُوِّزَ وجود العلة مع انتفاء الحكم من غير مانع، ولا تخلف شرط: فليجز ذلك في محل النزاع.

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الثاني غير صحيح لما يلي:

١ - قولهم: " ثبوت الحكم على وفق المعنى في موضع دليل على: أنه علة".

نقول في الجواب عنه: وتخلف الحكم مع وجوده: دليل على أنه ليس بعلة، فإن انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل، وانتفاؤه لمعارض على خلاف الأصل.

٢ - قولهم: " إنه مخالف للأصل؛ إذ فيه نفي العلة مع قيام دليلها فيتساوى الاحتمالان "

نقول في الجواب عنه: إذا سلمتم أن احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب كاحتمال انتفائه لوجود المعارض على السواء: زال ظن صحية العلة؛ إذ يلزم من الشك في دليل الفساد: الشك في فساد العلة لا محالة؛ إذ ظن صحة العلة مع الشك فيما يفسدها محال فهو كما لو قال: " أشك في الغيم، وأظن الصحو " أو " أشك في موت زيد، وأظن حياته ".

٣ - قولهم: " دليل العلة ظاهر "

نقول في الجواب عنه: والمعارض ظاهر أيضاً فيتساويان، فلا يبقى الظن مع وجود المعارض.

٤ - قولهم: " العلة أمارة، والأمارة لا توجب وجود حكمها أبداً "

نقول في الجواب عنه: إنما يثبت كونها أمارة: إذا ثبت أنها علة.

والخلاف ههنا: هل هذا الوصف علة وأمارة أم لا؟

وليس الاستدلال على أنه علة بثبوت الحكم مقروناً به أولى من الاستدلال على أنه ليس بعلة بتخلف الحكم عنه؛ إذ الظاهر: أن الحكم لا يتخلف عن علته.

أو احتمال انتفاء الحكم في محل النقض لمعارض كاحتمال ثبوت الحكم في الأصل بغير هذا الوصف، أو به وبغيره.

وكما أن وجود وصف مناسب آخر في الأصل هو على خلاف الأصل: كذلك وجود المعارض في محل النقض على خلاف الأصل فيتساويان، ولا مرجِّح.

س ٥٨٥: مما سبق: ما الفرق بين العلة المستنبطة والعلة المنصوص عليها؟

ج: الفرق بين العلة " المنصوص عليها " و " المستنبطة ": أن المنصوص عليها يثبت كونها أمارة بغير اقتران الحكم بها فلا يقدح فيها تخلفه عنها كما لا يقدح في كون " الغيم أمارة على المطر " تخلفه عنه في بعض الأحوال.

والمستنبطة إنما يثبت كونها أمارة باقتران الحكم بها فتخلفه عنها ينفي ظن أنها أمارة.

س ٥٨٦: ما طريق الخروج عن عهدة نقض العلة؟

ج: طريق الخروج عن عهدة النقض أربعة أمور:

أحدها: منع وجود العلة في صورة النقض.

والثاني: منع وجود الحكم أصلاً بسبب تلك العلة المنتقضة.

والثالث: أن يبين أن الحكم مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين (أصل المستدل وأصل المعترض).

وإن أمكن المعترض إبراز قياس لا ينتقض بمسألة النقض: كانت علته المطردة أولى من المنقوضة، ولم يقبل دعوى المعلل أنه خارج عن القياس.

والرابع: بيان ما يصلح معارضاً في محل النقض، أو تخلف ما يصلح شرطاً، ليظن أن انتفاء الحكم كان لأجله فيبقى الظن المستفاد من مناسبة الوصف، وثبوت الحكم على وفقه كما كان؛ فإن الغالب من ذات الشرع: اعتبار المصالح والمفاسد فيظن: أن عدم الحكم للمعارض، فلا تكون العلة منتقضة.

تخلف الحكم عن العلة:

س ٥٨٧: ما هي أضرب (أنواع) تخلف الحكم عن العلة ؟

ج: تخلف الحكم عن العلة على ثلاثة أضرب:

أحدها: ما يعلم أنه مستثنى عن قاعدة القياس.

ومن الأمثلة المقطوعة في ذلك: " إيجاب الدية على العاقلة دون الجاني " مع أن جناية الشخص: علة وجوب الضمان عليه.

و " إيجاب صاع من تمر في لبن المصراة " مع أن علة إيجاب المثل في المثليات: تماثل الأجزاء.

فهذه العلة معلومة قطعاً فلا تنتقض بهذه الصورة.

ولا يكلف المستدل الاحتراز عنها.

ومن الأمثلة المظنونة في ذلك: " إباحة بيع العرايا " نقضاً لعلة من يعلل الربا بـ " الكيل " أو " الطعم " فإنه مستثنى أيضاً بدليل: وروده على علة الكيل، وعلى كل علة فلا يوجب نقضاً على القياس، ولا يفسد العلة، بل يخصصها بما وراء الاستثناء فيكون علة في غير محل الاستثناء.

ولا يقبل قول المناظر: " إنه مستثنى "، إلا أن يبين ذلك للخصم بكونه على خلاف قياسه أيضاً.

أو بدليل يصلح لذلك.

الضرب الثاني: تخلف الحكم لمعارضة علة أخرى.

كقوله: " علة رق الولد: رق الأم ".

ثم من اغتر بجارية وظنها حرة فإن ولده منها يكون حراً؛ لعلة الغرور.

ولولا أن الرق في حكم الحاصل المندفع: لما وجب قيمة الولد.

فهذا لا يرد نقضاً أيضاً ولا يفسد العلة؛ لأن الحكم ههنا كالحاصل تقديراً.

الضرب الثالث: أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة، لكن لعدم مصادفتها محلها، أو فوات شرطها.

كقولنا: " السرقة " علة القطع، وقد وجدت السرقة في النبَّاش: فيقطع قياساً على السارق.

فيقال: تبطل هذه العلة وتنتقض بـ " سرقة ما دون النصاب " وبـ " سرقة الصبي " أو بـ " سرقة من غير الحرز "؛ فإن اليد لا تقطع فيها مو وجود العلة.

وكقولنا: " البيع: علة الملك " وقد جرى ووقع ، فليثبت الملك في زمن الخيار.

فيقال: تبطل هذه العلة ببيع " الموقوف " و " المرهون "؛ فإن الملك لم يثبت فيهما مع وجود العلة (وهي: البيع).

فهذا لا يفسد العلة.

س ٥٨٨ : اعترض بعضهم فقال: إذا لم يكن التماثل علة في " المصراة "

فلم لا ينعطف قيد على العلة يكون وصفاً من أوصافها يندفع فنقول في مسألة المصراة: " العلة في وجوب المثل: تماثل الأجزاء مع قيد الإضافة إلى غير المصراة، ويكون التماثل المطلق بعض العلة ".. وعلى هذا: يكون تخلف الحكم في " المصراة " لعدم العلة فلا يكون نقضاً فليجب على المعلل ذلك.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن العلة: مطلق التماثل؛ فإن اسم العلة مستعار في العلامات الشرعية، وقد استعاروها من ثلاثة مواضع على أوجه مختلفة ، وبيان ذلك كما يلي:

الموضع الأول: إما أن تكون سميت علة استعارة من البواعث؛ فإن الباعث على الفعل يسمى علة الفعل.

فمن أعطى فقيراً شيئا لفقره وعلل بـ " أنه فقير "، ثم منع فقيراً آخر وقال: " لأنه عدوي " ومنع آخر وقال: " هو معتزلي ": فإن الباقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة: لا يستبعد ذلك ولا نعده متناقضاً.

ويجوز أن يقول: أعطيته لفقره؛ إذ الباعث هو الفقر. وقد لا يحضره ثم الإعطاء العداوة والاعتزال، وانتفاؤهما.

ولو كانا جزءين من الباعث لم ينبعث إلا عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعث ولم يخطر بباله إلا مجرد الفقر.

كذلك مجرد التماثل علة؛ لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، ولا تحضرنا مسألة " المصراة " أصلاً في تلك الحالة.

ويقبح في مثل هذا أن يكلف الاحتراز عنه فيقول: تماثل في غير المصراة.

الموضع الثاني: وإما أن تسمى العلة استعارة من علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير حاله.

كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحكم.

فيجوز أن يسمى الوصف المقتضي علة بدون تخلف الشرط، ووجود المانع؛ فإن " البرودة " مثلاً علة المرض في المريض؛ لأنه يظهر عقيبها، وإن كانت لا تحصل بمجرد البرودة، بل ربما ينضاف إليها في المزاج الأصلي أمور كالبياض مثلاً، لكن يضاف المرض إلى البرودة الحادثة.

فيجوز أيضاً أن يسمى التماثل المطلق علة وإن كان ينضاف إليها شئ آخر إما شرطاً، وإما انتفاء المانع.

الموضع الثالث: ومن سماها علة أخذاً من العلة العقلية وهو: عبارة عما يوجب الحكم لذاته: لم يسم التماثل المطلق علة، ولم يفرق بين " المحل " و " العلة " و " الشرط "، بل العلة: المجموع. و" الأهل " و " المحل " وصف من أوصاف العلة.

ولا فرق بين الجميع؛ لأن العلة: العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف.

والاحتمال الأول هو الراجح (وهو: كون العلة مستعارة من البواعث)

لأن علل الشرع لا توجب الحكم لذاتها، بل هي أمارة معرفة للحكم، فاستعارتها عما ذكرنا أولاً أولى.

س ٥٨٩: إذا كان ما ذُكِر في الضرب الثالث لا يُفسِد العلة فهل يكلف المناظر والمستدل جمع هذه الشروط في دليله؛ كيلا يرد ذلك نقضاً؟

ج: هذا مما اختلف فيه الجدليون، والخطب فيه يسير؛ فإن الجدل موضوع فكيف اصطلح عليه؟ فإليهم ذلك.

والأليق: تكليفه ذلك؛ لأن الخطب فيه يسير، وفيه ضم نشر الكلام وجمعه.

فأما تخلف الحكم لغير أحد هذه الأضرب الثلاثة: فهو الذي تنقض العلة به.

القياس على المستثنى من قاعدة القياس:

س ٥٩٠: هل يجوز القياس على المستثنى من قاعدة القياس ؟

ج: المستثنى من قاعدة القياس ينقسم إلى قسمين:

١ – ما عقل المعنى الذي تُرِك القياس لأجله.

وهذا يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة.

ومن الأمثلة على ذلك: استثناء " العرايا " للحاجة.

فلا يبعد أن نقيس العنب على الرطب إذا تبين أنه في معناه.

وكذا إيجاب صاع من تمر في لبن "المصراة" مستثنى من قاعدة الضمان بالمثل فنقيس عليه: ما لو ردَّ " المصراة " بعيب آخر وهو نوع إلحاق.

ومنه: إباحة أكل الميتة عند الضرورة؛ صيانة للنفس، واستبقاء للمهجة.

فيقاس عليه: بقية المحرمات إذا اضطر إليها.

ويقاس عليه المكره؛ لأنه في معناه.

٢ – ما لا يعقل المعنى الذي تُرِك القياس لأجله.

كتخصيصه بعض الأشخاص بحكم كتخصيصه أبا بردة ﷺ بجذعة من المعز.

وتخصيصه خزيمة ﷺ بقبول بشهادته وحده.

وكتفريقه في بول الصبيان بين الذكر والأنثى.

فإنه لما لم ينقدح فيه معنى: لم يقس عليه الفرق في البهائم بين ذكورها وإناثها.

وفي الجملة: إن معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثنى وغيره.

هل يجوز أن تكون العلة أمراً عدمياً؟:

س ٥٩١: هل يجوز أن تكون العلة أمراً عدمياً ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يجوز أن يكون العدم سبباً لإثبات حكم. (بعض الشافعية)

ودليل ذلك: أن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على معنى يثبت لحكم؛ رعاية له.

والمعنى إما تحصيل مصلحة، أو نفي مفسدة، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك.

** فلئن قال المعترض: إنه تحصل به الحكمة: فإن ما كان نافعاً: فعدمه مضر، وما كان مضراً: فعدمه يلزم منه منفعة. ويكفي في مظنة الحكم أن يلزم منها الحكمة، ولا يشترط أن يكون منشأ لها.

قلنا: لا ننكر ذلك، لكن لا يناسب حكماً في حق كل أحد، بل إعدام النافع يناسب عقوبة في حق من وجد منه الإعدام؛ زجراً له؛ وإعدام المضر يناسب حكماً نافعاً في حق من وجد منه إعدامه؛ حثاً له على تعاطي مثله.

فالمناسبة في الوضعين انتسبت إلى الإعدام وهو: أمر وجودي، لا إلى العدم.

** ولئن قال المعترض: إن عدم الأمر النافع للشخص المعين يناسب

ثبوت حكم يعود نفعه إليه؛ جبراً لحاله.

قلنا: عنه جوابان:

أحدهما: أنَّا نمنع تلك المناسبة التي ادَّعيتموها؛ فإنه لا يخلو:

إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله عز وجل.

أو إلى غيره.

وفي الجملة شرع العقوبة إنما يكون معقولاً إذا ورد على من وجد منه الضرر.

وأما من شرع ذلك في حق غيره فإنه يكون قد عدل عن مذاق القياس، ومقتضى الحكمة كإيجاب ضمان فرس " زيد " على " عمرو " إذا تلف بآفة سماوية.

فإن قيل: يناسب الثواب بالنسبة إلى الله عز وجل فهذا إقرار بالوجود، لا بالعدم.

ثم إن وجوبه على واحد من الخلق: يلزم منه الضرر في حق من وجب عليه بقدر ما يحصل من المصلحة لمن وجب له فلا يكون مناسباً؛ فإن نفع " زيد " بضرر " عمرو " لا يكون مناسباً؛ لكونهما في نظر الشرع على السواء.

الجواب الثاني: أنه لا يمكن اعتباره؛ لقوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ وإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف للعموم.

٢ – يجوز أن تكون العلة نفي صفة، أو اسم، أو حكم. (أبو الخطاب وحكاه عن الأصحاب)

كقولهم: ليس بمكيل، ولا موزون، ليس بتراب، لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن علل الشرع أمارات على الحكم، ولا يشترط فيها أن تكون منشأ للحكمة ولا مظنة لها.

وعند ذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع العدم أمارة: إذا كان ظاهراً معلوماً.

ولو قال الشارع: اعلموا أن ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه، وأن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه: فما المانع من هذا وأشباهه؟

ب – أنه قد تقرر بين الفقهاء: أن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط؛ فإنه ينتفي بانتفائه.

وإذا جاز ذلك في النفي: ففي الاثبات مثله؛ فإنه لو قال الشارع: " ما لا مضرة فيه من الحيوان فمباح لكم أكله " و " ما لم يذكر اسم الله عليه فحرام عليكم أكله " لم يمتنع ذلك.

وقد قال تعالى: ﴿ وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ﴾.

وهذا تعليق لتحريم الأكل على عدم ذكر اسم الله.

ج – لأن النفي صلح أن يكون علة للنفي فيلزم منه: أن يصلح التعليل به للإثبات؛ لأن كل حكم له ضد فالحل ضده الحرمة، والوجوب ضده براءة الذمة، والصحة ضدها الفساد، وكل ما نفى شيئاً أثبت ضده.

فما كان لانتفاء الحرمة فهو علة الإباحة.

وما ذكروه من أن " النفي لا يناسب إثبات الحكم في حق الآدمي؛ لأنه يلزم منه ضرر في حق الآدمي الآخر "

فعنه جوابان:

أحدهما: أن جهات إثبات العلة لا تنحصر في المناسبة، بل طرقها كثيرة كما هو معلوم، فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاء جميع الطرق.

الجواب الثاني: أن المناسبة متحققة فيه؛ فإن ما كان وجوده نافعاً: لزم من عدمه الضرر، وما كان مضراً لزم من عدمه النفع.

فإن لله تعالى فرائض وواجبات، كما أن له محظورات محرمات، فكما أن فعل المحرمات يناسب شرع عقوبات في حق من فعلها؛ زجراً عنها: فعدم الفرائض يناسب ترتيب العقوبات على تاركها؛ حثاً عليها.

ولا يبعد قول من قال: " إن ترك الصلاة يناسب شرع القتل، أو الضرب، والحبس، وكذلك أشباهها من الواجبات ".

وقولهم: إن هذا إعدام " غير صحيح، بل هو مجرد عدم؛ إذ الإعدام: إخراج الموجود إلى العدم، ولم يكن للصلاة من تاركها وجود فيعدمها.

ولا يلزم من ثبوت الحكم في حق شخص: أن يكون في حق آدمي آخر فيه ضرر.

ثم لو لزم منه ضرر: فلا تنتفي المناسبة بوجود الضرر.

ومثل هذا يوجد في الإثبات فلا فرق إذاً.

وقوله تعالى: ﴿ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَـٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴾ يتناول ما له، دون ما عليه، فليست عامة، فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي.

على أن الآية إنما أريد بها الثواب في الآخرة، دون أحكام الدنيا بدليل: أن فقر القريب صلح علة لإيجاب النفقة له وإن لم يكن ذلك من سعيه.

وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفاً من مصارف الزكاة.

وأمثال هذا يكثر.

تعليل الحكم بعلتين:

س ٥٩٢: هل يجوز تعليل الحكم بعلتين ؟

ج: يجوز ذلك.

والدليل عليه: أن العلة الشرعية أمارة، ولا يمتنع نصب علامتين على شئ واحد.

ولذلك من " لمس " و " بال " في وقت واحد: انتقض وضوؤه بهما.

ومن أرضعتها " أختك " و " زوجة أخيك " فجمع لبنهما وانتهى إلى حلقها دفعة واحدة: حرمت عليك لأنك خالها وعمها.

ولا يحال على أحدهما دون الآخر.

ولا يمكن أن يقال: تحريمان، وحكمان؛ لأن التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة، ويستحيل اجتماع مثلين.

س ٥٩٣: اعترض بعضهم فقال: إذا قاس المستدل فرعاً على أصل بواسطة علة، فذكر المعترض علة أخرى في الأصل، فإن قياس المستدل والمعلل يبطل؛ لأن علة المعترض قد عارضت علة المستدل والمعلل.. فإن أمكن الجمع بين علتين فلِمَ يقبل هذا الاعتراض؟.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يقال في الجواب عن ذلك: إن كانت علة المستدل مؤثرة: لم تبطل بذلك كما ذكرناه من الأمثلة في الجواب السابق، وكاجتماع " العدة " و " الردة "؛ إذ دل الشرع على أن كل واحدة منهما علة على حيالها.

وإن كانت ثابتة بالاستنباط: فسدت بهذه المعارضة؛ لأن ظن كونها علة إنما يتم بالسبر، والسبر يتكون من مقدمتين، وهما: أنه لا بد لهذا الحكم من علة (هذه مقدمة)، ولا يصلح علة إلا هذا (وهذه مقدمة أخرى).

فإذا أظهر المعترض علة أخرى بطلت إحدى المقدمتين وهي: " أنه لا يصلح علة إلا كذا ".

مثاله: من اعطى إنساناً شيئاً فوجدناه فقيرا: ظننا أنه أعطاه لفقره، وعللنا به.

فإن وجدناه قريباً: عللناه بالقرابة.

فإن وجدناه فقيراً قريباً: أمكن أن يكون الإعطاء لهما، أو لأحدهما فلا يبقى الظن أنه أعطاه لواحد بعينه.

س ٥٩٤: اعتُرض أيضاً فقيل: إن العلامات الشرعية دلالات، فإذا جاز اجتماع دلالات فلم يلزم العكس وهو: وجود الحكم بدون العلة؟، إنه إذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء البعض انتفاء الحكم.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يقال في الجواب عن ذلك: هذا صحيح، وإنما يلزم العكس إذا لم يكن للحكم إلا علة واحدة؛ فإن الحكم لا بد له من علة.

فإذا كانت العلة واحدة وانتفت فلو بقي الحكم بعد انتفائها: لكان الحكم ثابتا بغير سبب.

وأما إذا تعددت العلة: فلا يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء بعض العلل، بل يلزم انتفاء الحكم عند انتفاء جميع العلل.

إجراء القياس في الأسباب:

س ٥٩٥: هل يجوز إجراء القياس في الأسباب؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يجري القياس في الأسباب.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – الحكم يتبع السبب دون حكمته؛ فإن الحكمة: ثمرة، وليست علة، فلا يجوز أن يوجب القصاص بمجرد الحاجة الى الزجر بدون القتل، وإن علمنا أنها حكمة وجوب القصاص في القتل.

ب – لأن القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحكمة، والحكمة أمر استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، فكيف يجوز القياس مع الجهل بالجامع؟

٢ – يجوز إجراء القياس في الأسباب

فنقول: إنما نصب الزنى سبباً لوجوب الرجم لعلة " كذا " وهو موجود في اللواط فيُجعل سبباً، وإن كان لا يسمى زنى.

ودليل ذلك: أن نصب الأسباب حكم شرعي فيمكن أن تُعقَل علته ويتعدى إلى سبب آخر.

فإن اعترفوا بأن نصب الأسباب حكم، وبإمكان معرفة العلة، ثم توقفوا عن التعدية: كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، كمن يقول:

يجري القياس في القصاص دون البيع، وفي البيع دون النكاح.

وإن ادعوا أن ذلك أمر مستحيل: فمن أين عرفوا ذلك أبضرورة أو نظر؟

كيف ونحن نبين إمكانه بالأمثلة؟

س ٥٩٦: اعترض على القول بجواز إجراء القياس في الاسباب فقيل: هو ممكن في العقل، لأننا لم نجد للأسباب علة مستقيمة تتعدى.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُجاب عن ذلك من وجهين:

الوجه الأول: قد ارتفع النزاع الأصولي؛ إذ لا ذاهب الى تجويز القياس في حال أن العلة لا تعقل ولا تتعدى.

وأنتم قد وافقتم على جواز القياس حيث أمكنت التعدية، فارتفع الخلاف.

الوجه الثاني: ثم إننا نذكر إمكان القياس في الأسباب من منهجين:

المنهج الأول: تنقيح المناط:

فنقول: قياس اللائط على الزاني كقياس الأكل على الجماع في إيجاب الكفارة؛ فإنا تعرفنا أن وصف كونه " زنى " لا يؤثر، بل المؤثر: كونه إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهى طبعاً.

** فإن قالوا: هذا ليس بقياس؛ فإن القياس أن يقال: علَّق الحكم

بالزنى لعلة " كذا " وهي موجودة في اللواط فيلحق به، كما يقال: ثبت التحريم في الخمر لعلة الشدة وهي موجودة في النبيذ فيضم النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من الخمر شيئاً.

ونحن في الكفارة لم نبين أن الحكم ثبت للجماع، ولم نعلق به، وإنما علقنا الحكم بإفساد الصوم، فنتعرف الحكم الوارد شرعاً أين ورد؟ وكيف ورد؟

وكذا أنتم لم تعلقوا الحكم بالزنى.

وبهذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم، وتعليل السببية؛ فإن تعليل الحكم تعدية له عن محله مع تقريره في محله.

وفي السببية إذا قلنا: علق الشرع الرجم بالزنى لعلة " كذا " فألحقنا به غير الزنى: تناقض آخر الكلام وأوله؛ لأن الزنى إن كان مناطاً من حيث إنه زنى فألحقنا به ما ليس بزنى: أخرجنا الزنى عن كونه علة ومناطاً؛ فإنا نتبين بالآخرة: أن الزنى لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه وهو: إيلاج فرج في فرج محرم، فكيف يعلل كونه مناطاً بما يخرج به عن كونه مناطاً، والتعليل تقرير لا تغيير.

وإنما يكون تعليلاً أن لو بقي الزنى سبباً، وانضم إليه سبب آخر، كما بقي الخمر محلاً للتحريم وانضم إليه محل آخر وذلك غير جار في الأسباب.

** فالجواب عما قالوه: هذا الطريق يجري لنا مثله في " اللائط "

و"النباش "، وهو نوع إلحاق لغير المنصوص بالمنصوص بواسطة فهم العلة التي هي مناط الحكم.

وإذا كان الأمر كذلك فإن النزاع يكون في الاسم لا في المعنى، ولا فائدة فيه.

أو يُقال في الجواب: ما أورده المعترض يجري في جميع الأحكام؛ فإن الخمر لما حرم لعلة الشدة تبين لنا أن وصف كونه خمراً لا أثر له، والمؤثر إنما هو: كونه مشتداً مزيلاً للعقل.

كما تبين لنا أن المؤثر في الحد: إيلاج فرج في فرج محرم.

وكما جعلتم الموجب للكفارة في الجماع: كونه مفسداً للصوم.

فالقياس في كل موضع: توسعة محل الحكم بحذف الأوصاف غير المؤثرة.

وقولهم: " إنا نتبين بهذا أن الزنى لم يكن سبباً "

قلنا: بل هو سبب؛ لاشتماله على المعنى المؤثر.

المنهج الثاني (من مناهج إثبات إمكان القياس في الأسباب): أنا نعلل الحكم بالحكمة، ونعدي الحكم بتعديها كما في قوله ﷺ: " لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان " إنما جعل الغضب سبباً؛ لأنه يدهش العقل، ويمنع من استيفاء الفكر، وهو موجود في " الجوع " و " العطش " المُفرِطَين فنقيسهما عليه.

وكقولنا: الصبي يولَّى عليه؛ لحكمة وهي: عجزه عن النظر لنفسه، فينصب " الجنون " سبباً؛ قياساً على " الصغر " لهذه الحكمة.

ولذلك اتفق عمر وعلي رضي الله عنهما على قتل الجماعة بالواحد، قياساً على الواحد بالواحد؛ للاشتراك في الحاجة إلى الردع والزجر.

س ٥٩٧: اعترض على ما سبق فقيل: الزجر: حكمة، وهي: ثمرة، وإنما تحصل بعد الحكم (أي: أن الثمرة تكون بعد القصاص) فكيف تكون علة؟.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يقال في الجواب عن ذلك: الحاجة إلى الزجر هي: العلة؛ لكون القتل سبباً، دون نفس الزجر، والحاجة سابقة وإن تأخر الزجر كما يقال: خرج الأمير للقاء زيد، ولقاء زيد يقع بعد خروجه، لكن الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه.

كذلك ههنا الحاجة إلى عصمة الدماء هي الباعثة للشرع على جعل القتل سبباً للقصاص، وهي متقدمة.

إجراء القياس في الكفارات والحدود:

س ٥٩٨: هل يجوز القياس في الكفارات والحدود؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - لا يجري القياس في الكفارات والحدود. (الحنفية)

ودليل ذلك ما يلي:

أ - أن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المأثم، والزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه.

ب - أن الحكم بمقدار معلوم في " الصلاة " و " الزكاة " و " المياه " لا يعلمه إلا الله سبحانه فلم يجز الإقدام عليه بالقياس.

ج - لأن الحد يدرأ بالشبهة، والقياس لا يخلو من الشبهة.

٢ - يجري القياس في الكفارات والحدود. (الشافعية)

ودليل ذلك ما يلي:

أ - ما تقدم في المسألة التي قبلها (وهي: مسألة إثبات الأسباب بالقياس الواردة في س: ٥٨٩) من أن القياس يجري في تنقيح مناط الحكم.

ب - لأنه حكم من أحكام الشرع عُقِلت علته فجرى فيه القياس كبقية الأحكام.

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول يبطل بسائر الأحكام؛ فإنها

شرعت لمصالح العباد، والقياس يجري فيها.

ولو ساغ ما ذكروه: لساغ لنفاة القياس في الجملة.

ولأننا إنما نقيس إذا علمنا الأصل، ويثبت ذلك عندنا بالقياس فيصير كالتوقيف.

فأما مالا نعلمه كـ " أعداد الركعات " ونحوه: فلا يجري القياس فيه.

** وقولهم: " إن في القياس شبهة "

يُجاب عنه بأنه يبطل بـ " خبر الواحد " و " الشهادة " و" ظواهر النصوص ": فإنه يثبت بها الحد مع وجود الاحتمال.

إجراء القياس في النفي:

س ٥٩٩: هل يجوز إجراء القياس في النفي؟

ج: النفي ضربان (نوعان):

١ - " نفي طارىء " كـ " براءة الذمة من الدَّين ".

فهو حكم شرعي يجري فيه قياس العلة، وقياس الدلالة كالإثبات.

٢ - " نفي أصلي " وهو: البقاء على ما كان قبل ورود الشرع كـ " انتفاء صلاة سادسة " فهو منفي باستصحاب موجب العقل.

فهذا النوع لا يجري فيه قياس العلة؛ لأنه لا موجب له قبل ورود الدليل الشرعي، فليس بحكم شرعي حتى تطلب له علة شرعية. بل هو نفي حكم الشرع ولا علة له، إنما العلة لما يتجدد.

لكن يجري فيه قياس الدلالة وهو: أن يستدل بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله، ويكون ذلك ضم دليل إلى دليل هو استصحاب الحال.

الأسئلة الواردة على القياس (قوادح القياس) :

س ٦٠٠ : ما هي الأسئلة الواردة على القياس (قوادح القياس)؟

ج: قال بعض أهل العلم: يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالاً:

١ - الاستفسار. ٢ - فساد الاعتبار. ٣ - فساد الوضع. ٤ - المنع. ٥ - التقسيم. ٦ - المطالبة. ٧ - النقض. ٨ - القول بالمُوجَب. ٩ - القلب. ١٠ - عدم التأثير. ١١ - المعارضة. ١٢ - التركيب.

س ٦٠١ : تحدث عن السؤال الأول (الاستفسار)؟

ج: يتوجه الاستفسار إلى المجمل، وعلى المعترض إثبات الإجمال، ويكفيه في إثباته: بيان احتمالين في اللفظ، ولا يلزمه بيان المساواة بينهما؛ لأنه ليس في وسعه ذلك.

س ٦٠٢ : كيف يُجاب عن سؤال الاستفسار؟

ج: يُجاب عنه بأحد طريقين:

الأول: منع تعدد الاحتمال للمعنيين اللذين ذكرهما المعترض.

الثاني: ترجيح أحد المعنيين.

س ٦٠٣ : ما المراد بـ " فساد الاعتبار "؟

ج: هو: أن يقول: هذا القياس يخالف نصا فيكون باطلاً.

فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا لا يصيرون إلى قياس مع ظفرهم بالنص من الكتاب أو السنة، فإنهم كانوا يجتمعون لطلب الأخبار، ثم

بعد حصول اليأس من النص: كانوا يعدلون إلى القياس.

وقد أخَّر معاذ ﷺ العمل بالقياس وجعله في مرتبة بعد السنة، فصوَّبه النبي ﷺ.

س ٦٠٤: كيف يُجاب عن سؤال فساد الاعتبار؟

ج: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن يبين أن القياس الذي استعمله لا يعراض نصاً أو إجماعاً.

والثاني: بيان أن القياس الذي استند إليه من قبيل ما يجب تقديمه على المعارض المذكور.

س ٦٠٥: ما المراد بـ " فساد الوضع "؟

ج: هو: أن يبين أن الحكم المعلق على العلة تقتضي العلة نقيضه.

مثاله ما لو قال في النكاح بلفظ الهبة: " ينعقد به غير النكاح، فلا ينعقد به النكاح: كعقد النكاح بلفظ الإجارة ".

فيقال له: هذا تعليق على العلة ضد ما تقتضيه؛ فإن انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاد النكاح به، لا عدم الانعقاد.

س ٦٠٦: كيف يُجاب عن سؤال فساد الوضع؟

ج: الجواب عنه من وجهين:

أحدهما: أن يرد قول الخصم: " إنه يقتضي نقيض ذلك " ولا يسلِّم به.

والثاني: أن يسلِّم ذلك، ولكن يقول: لا أسلِّم أن يكون ذلك وارداً على

قياسي؛ لأني لم أرتب في قياسي إلا ما يقتضيه، لا ضده، وهذا ما ظهر لي اعتباره.

فلئن ذكر الخصم لما ذكره أصلاً يُشهد له بالاعتبار فهو انتقال الى سؤال المعارضة.

س ٦٠٧: ما مواقع سؤال المنع؟

ج: مواقعه أربعة: منع حكم الأصل، ومنع وجود ما يدَّعيه علة، ومنع كونه علة، ومنع وجوده في الفرع.

س ٦٠٨: هل ينقطع المستدل عند توجه منع حكم الأصل؟

ج: اختلف في انقطاع المستدل عند توجه منع الحكم في الأصل.

والصحيح أنه لا ينقطع على التفصيل الذي ذكرناه (أي في موضوع " أركان القياس").

س ٦٠٩: تحدث عن منع وجود العلة في الأصل.

ج: إذا منع المعترض كون ما يدعيه المستدل علة لحكم الأصل موجوداً في الأصل، فضلاً أن يكون هو العلة، فعند ذلك يحتاج المستدل إلى إثباته:

إن كان عقلياً: بالذهاب إلى أدلة العقل.

وإن كان محسوساً: بالاستناد إلى شهادة الحس.

وإن كان شرعياً: فبدليل شرعي.

وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر، أو أمر يلازمه.

س ٦١٠: تحدث عن منع كون الوصف علة.

ج: إذا منع المعترض كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم بعد أن سلَّم وجود ذلك الوصف في الأصل فإن المستدل يحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق التي سبق ذكرها (أي: في " مسالك العلة " وهي: النص الصريح، وغير الصريح، والإجماع، والوصف المناسب، والسبر، والتقسيم، والدوران).

س ٦١١: تحدث عن منع العلة في الفرع.

ج: إذا منع المعترض من وجود الوصف المعلل به في الفرع فلا بد بما سبق بيانه في جواب (س: ٦٠٣) .

س ٦١٢: لماذا كان سؤال التقسيم أولى بالتقديم من سؤال المطالبة؟

ج: لأن فيه منع، أما المطالبة فهي: تسليم خالص.

والمنع بعد التسليم غير مقبول؛ إذ هو رجوع عن ما إعترف به.

والتسليم بعد المنع يقبل؛ لأنه اعتراف بما أنكر فيقبل؛ لأنه عليه.

والإنكار بعد الإعتراف له لا يقبل.

س ٦١٣: ما شروط صحة التقسيم؟

ج: يشترط لصحته شرطان:

أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى: " ما يُمنَع " و " يُسَلَّمْ ".

فلو أورد ذلك التقسيم بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل فلا

يصح؛ لأنه يمهد لنفسه شيئاً، ثم يوجه الاعتراض. فحينئذ: يكون مناظراً مع نفسه لا مع خصمه !

الثاني: أن يكون حاصراً لجميع الأقسام؛ فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدل أن يبين أن قصده في الحكم غير ما عينه المعترض بالذكر، فعند ذلك يندفع ويفسد هذا القادح.

س ٦١٤: ما طريق المعترض في صيانة تقسيمه عن هذا الدفع ؟

ج: إجابة المعترض في صيانة تقسيمه من هذا الفساد: أن يقول عند التقسيم: إن عنيت به هذا المحتمل فمسلَّم، والمطالبة متوجهة.

وإن عنيت به ما عداه فممنوع.

س ٦١٥: هل يُشترَط التساوي في الاحتمالات التي يوردها المعترض في تقسيمه ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - من شرط صحة التقسيم: أن يكون الاحتمال في الأقسام على السواء.

لكن يكفيه بيان الاحتمالات ولا يلزمه بيان المساواة، لكونه غير مقدور عليه.

وأنه إذا بين المستدل ظهور اللفظ في مجمل إما بحكم الوضع، وإما بحكم العرف، وإما بقرينة وجدت فإنه حينئذٍ يفسد التقسيم الذي أورده

المعترض.

قالوا: ولو لم يكن اللفظ مشهوراً في أحدهما فللمستدل أن يبين ظهوره، بأن يقول للمعترض: سلَّمتُ أن اللفظ غير ظاهر في غير هذا المحتمل.

ولا بد للمعترض من تسليم ذلك؛ لأن تقسيمه صحيح في نظره؛ فإن شرطه: تساوي الاحتمالات، وأنا أسلم ذلك أيضاً فيلزم أن يكون ظاهراً في الاحتمال الذي عنيته نفياً للاشتراك؛ فإنه على خلاف الأصل.

٢ - لا يُشترَط في صحة التقسيم أن تكون الاحتمالات متساوية، إذ لا حجر على المستدل أن يفسر كلامه بما يحتمله، وإن كان الظاهر خلافه: فكذلك لا حجر على المقسم في تقسيمه إلى ما يُمْكِنُ المستدل أن يفسر كلامه به.

س ٦١٦: كيف يجيب المستدل عن سؤال التقسيم؟

ج: يجيب عنه بأحد الأجوبة التالية:

١ - إنكار انقسام الكلام إلى ما ذكره المعترض.

٢ - بيان ظهور أحد الاحتمالين.

٣ - بيان أن الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة.

٤ - وإن اختار الجواب الفقهي فأمكنه الدلالة على المنع، واختيار القسم المسلَّم: فالأحسن اختيار القسم المسلَّم، لأنه يستغني عن الدلالة على المنع.

وإن إختار القسم الآخر: جاز، فإن فيه تكثيراً للفقه.

وإن لم يقدر إلا على سلوك أحد الطريقين فليسلكه.

س ٦١٧: ما المراد بـ " سؤال المطالبة " ؟

ج: هو: طلب المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعاً هو العلة.

وهو المنع الثالث في المعنى.

وفيه: تسليم وجود العلة في الفرع، وفي الأصل، وتسليم الحكم.

س ٦١٨: كيف يُجاب عن سؤال المطالبة؟

ج: جواب ذلك: بيان كونه علة بأحد الطرق التي ذكرناها. (أي: في "مسالك العلة " وهي: النص الصريح، وغير الصريح، والإجماع، والوصف المناسب، والسبر، والتقسيم، والدوران).

س ٦١٩: ما المراد بـ " سؤال النقض "؟

ج: معناه: إبداء العلة بدون الحكم. (أي: أن لا تكون العلة مطابقة للحكم)

وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسداً للعلة فيما مضى.

ورجحنا قول من قال بصحة النقض. (راجع س: ٥٨٣)

س ٦٢٠: هل يجب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض؟

ج: اختلف في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقض.

والصحيح: وجوب الإحتراز.

ودليل ذلك: أنه أقرب إلى الضبط، وفيه منعٌ لنشر الكلام، وهو أمر هيِّن لا يكلِّف.

س ٦٢١: كيف يجيب المستدل عن سؤال النقض؟

ج: للمستدل في الجواب عن سؤال النقض طرق أربعة وهي:

١ – منع وجود العلة.

٢ – الحكم في صورة النقض.

وليس للمعترض أن يدلل على وجود العلة أو الحكم في صورة النقض.

ودليل ذلك: أن فيه نقلاً للكلام إلى مسألة أخرى، وبه ينقلب الحال فيكون المعترض في موضع الاستدلال، وكل واحد منهما على خلاف ما يقتضيه جمع الكلام.

فإن قال المستدل: لا أعرف الرواية في تلك الصورة: كفاه ذلك في دفع النقض.

ودليل ذلك: أن كون هذه المسألة من مذهبه أمرٌ مشكوك فيه، فلا يترك ما قام الدليل على صحته لأمر مشكوك فيه.

٣ – أن يبين في الموضع الذي تخلَّف فيه الحكم فيه ما يصلح مستندا لذلك من: " فوات شرط " أو " وجود مانع " ليظن استناد تخلف الحكم إليه، فيبقي الظن المستفاد من الدليل بحاله.

ويكفيه أن يبيِّن في صورة النقض معنى يناسب انتفاء الحكم، أو فوات

أمر يناسب الاشتراط؛ فإن الغالب: اعتبار المصالح والمفاسد.

٤ – أن يبين كونه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين على ما مر (أي: في مسألة: " هل يجوز القياس على المستثنى؟ ").

س ٦٢٢: اعترض بعضهم فقال: لا بد أن يبين وجود المانع أو فوات الشرط في صورة النقض " ولا يثبت ذلك ما لم يوجد المقتضي، ولا يثبت كونه مقتضيا ما لم يثبت المانع: فيفضي ذلك الى الدور.. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: هذا غير صحيح؛ فإن كونه مناسباً معتبراً يدل على كونه مقتضياً.

وإنما ترك؛ لمعارضة تخلف الحكم، فإذا ظهر ما يصلح مستنداً له: وجب إحالة الحكم عليه، وبقي الظن الأول بحاله.

س ٦٢٣: النقض إما أن يتوجه إلى أصل المستدل؛ أو إلى المعترض. فما حكم ذلك ؟

ج: لو أبدى النقض على أصل المستدل فيلزم المستدل الاعتذار عنه والجواب عنه، ويكفيه في ذلك أمر يوافق أصله الذي بنى القياس عليه.

وإن أبداه على أصل نفسه وقال: هذا الوصف لم يطرد على أصلي فكيف يلزمني اتباعه؟: لم يصح؛ فإن المستدل إذا ثبت أن ما ذكره مقتضٍ للحكم؛ نظراً إلى الدليل: لزم خصمه الانقياد إليه، والعمل بمقتضاه في

جميع الصور وكان حجة عليه في صورة النقض كما هو حجة في المسألة التي هما فيها؛ فإن ما ذكره في الدليل على كونه علة مغلِّب للظن، إنما يترك لمعارض، ولا تقبل معارضة الخصم بأصل نفسه.

س ٦٢٤: ما الحكم فيما لو قال المعترض: ما ذكرتَه أيها المستدل من دليل على كونه علة موجود في صورة النقض ؟

ج: لو قال ذلك فإنه يعد نقضاً لدليل العلة، لا لنفس العلة، فيكون انتقالاً من سؤال الى سؤال.

ويكفي المستدل في ذلك أدنى دليل يليق بأصله.

س ٦٢٥: ما المراد بـ " الكسر " ؟

ج: هو: إبداء الحكمة بدون الحكم.

س ٦٢٦: هل يُعد الكسر ناقضاً للعلة ؟

ج: لا يعد الكسر ناقضاً للعة ومبطلاً لها.

ودليل ذلك: أن الحِكَم مما لا ينضبط بالرأي والاجتهاد، فيجب رد ذلك إلى الشارع في ضبط مقدارها.

س ٦٢٧: إذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة لا أثر له في الحكم فهل يندفع النقض عن علته بذلك؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يندفع به النقض.

ودليل ذلك: أن العلة يشترط لها الاطراد، فإذا لم يكن الوصف المؤثر مطرداً: ضممنا إليه وصفاً غير مؤثر؛ لتكون العلة مؤثرة مطردة.

٢ – لا يندفع به النقض.

نحو قولهم في الاستجمار: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار فاشترط فيه العدد كرمي الجمار.

ودليل ذلك: أن الوصف الطردي بمفرده لا يصلح للتعليل به في موضع، فلا يجوز التعليل به مع غيره كما لو كان خالياً عن الطرد والتأثير.

وهذا صحيح؛ فإن ما ليس له أثر إذا كان مفرداً لا يؤثر بغيره كالفاسق في الشهادة.

س ٦٢٨: إذا احترز عن النقض بشرط ذَكَرَهُ في الحكم مثل: أن يقول: " حران مكلفان محقونا الدم فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين " فهل يندفع النقض بذلك؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يندفع النقض بذلك.

ودليل ذلك: أن علته: الأوصاف المذكورة أولاً، فيجب أن يثبت حكمها حيث وجدت.

فإذا قال في العمد: أعترف بتخلف حكمها في الخطأ فتكون العلة قاصرة،

ويجب أن يذكر العمد إن كان وصفاً من العلة مع الأوصاف المتقدمة.

٢ – يندفع النقض بذلك. (اختاره أبو الخطاب)

ودليل ذلك: أن الشرط الذي قُيِّد به الحكم وهو: " العمد " متقدم في المعنى، وهذا جائز كتقديم المفعول على الفاعل، وإن كان متأخراً في اللفظ؛ فإن للعمد أثراً في القصاص فيجب أن يكون من جملة العلة.

س ٦٢٩: ما المراد بـ " سؤال القلب "؟

ج: معناه: أن يذكر لدليل المستدل حكماً ينافي حكم المستدل مع تبقية الأصل (وهو: المقيس عليه) والوصف (وهو: دليل المستدل " العلة ") بحالها.

س ٦٣٠: ما أقسام " القلب "؟

ج: له قسمان:

أحدهما: أن يبين أنه يدل على مذهبه ويبطل مذهب غيره.

مثاله: أن يعلل حنفي في الاعتكاف بغير صوم بـ: " أنه لبث محض فلا يكون قربة بمفرده كالوقوف بعرفة " فيقول المعترض: " لبث محض فلا يعتبر في كونه قربة الصوم كالوقوف بعرفة ".

القسم الثاني: أن يتعرض لبطلان مذهب خصمه. (أي: دون إثبات مذهبه).

كما لو قال حنفي في مسح الرأس: " ممسوح في الطهارة فلا يجب استيعابه

كالخف ".

فيقول خصمه: " ممسوح في الطهارة فلا يتقدر بالربع كالخف ".

أو يقول في بيع الغائب: " عقد معاوضة فينعقد مع جهل العوض كالنكاح ".

فيقول خصمه: " فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح ".

فيلزم من الوفاء بموجب ذلك (أي: يلزم من التسليم بالاعتراض): امتناع التصحيح؛ فإنه لازم لذلك في مذهب الخصم، ويلزم من انتفاء اللازم: انتفاء الملزوم لا محالة.

س ٦٣١: ما الفرق بين " القلب " و " المعارضة "؟

ج: القلب نوع من المعارضة لكنه يزيد على مطلق المعارضة بكون المعترض يعارض المستدل بعين المذكور (أي: بالعلة نفسها) فيستغني عن مؤن كثيرة يحتاج إليها في المعارضة من الأصل وبيان الجامع.

س ٦٣٢: كيف يُجاب عن " سؤال القلب "؟

ج: يجاب عن هذا السؤال بما يجاب به عن المعارضة إلا أنه يسقط منه منع وجود الوصف.

س ٦٣٣: ما أقسام " سؤال المعارضة "؟

ج: له قسمان:

١ – معارضة في الأصل.

٢ – معارضة في الفرع.

وأحسنهما: المعارضة في الأصل؛ لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير صلاحية ما يذكره، ولا يحتاج إلى أصل.

وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل، وأصل يشهد له، ثم ينقلب مستدلاً، والمستدل معترضاً عليه.

س ٦٣٤: ما المراد بـ " المعارضة في الأصل "؟

ج: هي: أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم.

س ٦٣٥: هل يلزم المستدل الاحتراز عن الوصف الذي أبداه المعترض في الأصل بحذفه؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يحتاج المستدل إلى حذفه.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أنه لو انفرد ما ذكره دون معارض: صح التعليل به.

وإنما صح لصلاحيته، لا لعدم غيره؛ إذ العدم ليس من جملة العلة، وصلاحيته لا تختلف.

ب – لأنه لا معنى للعلة إلا ما يثبت الحكم عقيبها، فعند ذلك لا تتحقق المعارضة بين الوصفين إذا أمكن الجمع بأن قال: إذا وجد كل واحد

منهما: ثبت الحكم.

فإن بين المعترض أن الوصف الذي ذكره يناسب إثبات الحكم عند وجود ما ذكره المستدل فيكون من قبيل المانع في الفرع.

٢ – يلزم المستدل حذف ما ذكره المعترض. وهذا هو القول الصحيح.

ودليل ذلك: أن الأصل المناسب إذا كان عارياً عن شهادة الاصل كان غير معمول به، فإذا استند إلى أصل ثبت الحكم على وفقه.

فالناظر المجتهد ليس له العمل به مالم يبحث بحيث يستفيد ظناً غالباً أنه ليس هنالك مناسب آخر.

وأما المناظر فيكفيه مجرد تقرير المناسبة وإثبات الحكم على وفقه؛ دفعاً لشغب الخصم إلى أن يبين المعترض في الأصل مناسباً آخر.

فإذا أثبت المعترض مناسباً آخر فحينئذ تكون هناك احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن يثبت الحكم؛ رعاية لما ذكره المستدل من وصف.

والثاني: احتمال ثبوته؛ رعاية لما ذكره المعترض من وصف.

والثالث: احتمال ثبوته؛ رعاية للوصفين جميعاً.

ولعل هذا الاحتمال أظهر؛ فإنه لو قدر ثبوت الحكم لأحد الوصفين بعينه: كان إعراضاً عن اعتبار الآخر، وهو خلاف ما اعتدناه من الشارع، فإنه لا يزال يسعى في اعتبار المصالح، ويمتنع التعليل بكل واحد من المناسبين استقلالاً، فإن معنى تعليل الحكم بالمناسب: ثبوته

لمصلحته لا غير، وهي كافية.

فعند ذلك: يمتنع مثل هذا القول بالنسبة إلى الآخر؛ لما بينهما من التضاد؛ فإنا إذا قلنا: لهذا لا غير: فقد نفينا ما عداه.

فإذا قلنا: ثبت لهذا الثاني لا غير: كان هذا القول على نقيض الأول.

ولا يمكن تعليل الحكم بواحد بعينه بدون أن نضم إليه قولنا: لا غير؛ فإن هذا موجود بالنسبة إلى كل واحد من أجزاء العلة، والعلة: المجموع، لا كل جزء بمفرده.

وإن فسرت العلة بـ: أنها أمارة فمتى عرف ثبوت الحكم بشيء: استحال معرفة ثبوته بغيره؛ إذ المعلوم لا يعلم ثانياً.

ومما يوضح سبب ترجيحنا للاحتمال الثالث: أنا لو رأينا إنساناً أعطى فقيراً ذا قرابة له: غلب على الظن: أنه أعطاه للعلتين جميعا.

ثم لا حاجة للمعترض إلى ترجيح احتمال، بل يكفيه تعارض الاحتمالات فيحتاج المستدل إلى دليل يرجح ما يذكره، فإنه لا أقل من الدليل المظنون في إثبات الغرض.

ثم غرض المعترض يحصل بأحد الاحتمالين:

احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره.

واحتمال ثبوته بالمناسبين جميعاً.

وغرض المستدل لا يحصل إلا من احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره.

ووجود أحد الاحتمالين لا بعينه أقرب من احتمال واحد متعين في نفسه إذا تساوت الاحتمالات.

س ٦٣٦: كيف يجيب المستدل عن سؤال المعارضة في الأصل؟

ج: للمستدل في الجواب طرق أربعة:

أحدها: أن يبين أن مثل ذلك الحكم ثابت بدون ما ذكره المعترض، فيدل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم.

فإن بين المعترض في الأصل الآخر مناسباً آخر: لزم المستدل أيضاً حذفه.

ولا يكفيه أن يقول: كل واحد من المناسبين ملغى بالأصل الآخر، لجواز أن يكون الحكم في كل أصل معللاً بعلة مختصة به، فإن العكس غير لازم في العلل الشرعية.

الطريق الثاني: أن يبين إلغاء ما ذكره المعترض في جنس الحكم المختلف فيه كظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق.

ولذلك ألحقنا الأمة بالعبد في السراية.

الطريق الثالث: أن يبين أن العلة ثابتة بـ " نص " أو " تنبيه " من الشارع على ما ذكرناه فيما تقدم (أي: طرق إثبات العلة الشرعية المذكورة في مسالك العلة).

الطريق الرابع: إذا ادعى المعترض أن ما ذكره علة مستقلة دون أن يضمه إلى ما ذكره المستدل، فإن المستدل يجب أن يبين رجحان ما ذكره من علة

على ما أبرزه المعترض.

فإذا ظهر ذلك إما بدليل، وإما بتسليم المعترض: لزم أن يكون هو العلة إذا توافقنا على كون الحكم معللاً بأحدهما كالكيل مع الطعم؛ لامتناع اعتبار المرجوح وإلغاء الراجح، فإن تحصيل المصلحة على وجه يفوت مصلحة أعظم منها: ليس من شأن العقلاء فلا يمكن نسبته إلى الشارع.

إذا ثبت هذا: فإن كان ما ذكره المستدل مناسباً فلا يكفي المعترض أن يعارضه بوصف شبيه، لأن المناسب أقوى على ما لا يخفى.

س ٦٣٧: ما المراد بـ " المعارضة في الفرع "؟

ج: هو: أن يذكر في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم.

س ٦٣٨: ما هي أضرب سؤال " المعارضة في الفرع "؟

ج: هو ضربان:

أحدهما: أن يعارضه بدليل آكد منه من نص، أو إجماع.

وقد سبق بيانه في فساد الاعتبار.

الثاني: أن يعارضه بإبداء وصف في الفرع.

وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للحكم في الفرع.

وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للسببية.

س ٦٣٩: ما الذي يحتاجه المعترض إذا كان وصفه الذي أبداه يمنع الحكم في الفرع؟

ج: إن ذكر المعترض وصفاً مانعاً للحكم: احتاج في إثبات كونه مانعاً إلى أمرين:

١- إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه من العلة والأصل.

٢- إلى أن تكون علة المعترض في القوة كعلة المستدل إن كان طريق المستدل النص أو التنبيه، فلا يكفي المعترض: المعارضة بوصف مخيَّل.

وإن كان طريقه المناسبة: فلا يكفي المعترض المعارضة بوصف شبهي.

س ٦٤٠: ما الحكم إذا كان وصف المعترض الذي ذكره يمنع سببية الوصف الذي علل به المستدل؟

ج: ادعى كونه مانعاً للسببية: فقد قيل: لا يحتاج إلى أصل يشهد لما ذكره بالاعتبار، فإن الحكم ثبت للحكمة، وقد علمنا انتفاءها.

وإن بقي احتمال الحكمة، ولو على بعد: لم يضر المستدل؛ لما عرف من عادة الشارع الاكتفاء بعد المظنة باحتمال الحكمة، وإن بعد فيحتاج إلى أصل يشهد له بالاعتبار؛ ليبين به أن الشارع لا يكتفي بما وجه من احتمال الحكمة معه.

س ٦٤١: ما الفرق بين المعارضة في الفرع والمعارضة في الأصل؟

ج: في المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضاً فيعترض دليل المعترض بما أمكنه من الأسئلة التي ذكرناها.

س ٦٤٢: هل تُقبَل المعارضة في الفرع؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - لا تقبل المعارضة.

ودليل ذلك: أن حق المعترض هدم ما بناه المستدل، وذكر المعارضة بناء فلا يليق بحاله.

٢ - تقبل المعارضة. وهو القول الصحيح.

ودليل ذلك: أن فيه هدم ما بناه؛ فإن دليل المستدل إذا صار معارضاً: لم تبق دلالته؛ إذ المعارض له حكم العدم في إثبات الحكم.

س ٦٤٣: ما المراد بسؤال " عدم التأثير "؟

ج: معناه: أن يبدي المعترض في الدليل ما يستغني عنه في إثبات الحكم في الأصل.

إما لأن الحكم يثبت بدونه.

وإما لكونه وصفاً طردياً.

مثال الأول: ما لو قال في بيع الغائب: " مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء".

فذكر عدم الرؤية لا أثر له؛ فإن الحكم يثبت في الأصل بدونه، فإنه لا يصح بيع الطير في الهواء.

ولو كان مرئياً فيعلم أن العلة فيع غير ما يذكره المستدل.

ومثال الثاني: قولهم في الصبح: " صلاة لا يجوز قصرها فلا يجوز

تقديمها على الوقت كالمغرب ".

فإن هذا وصف طردي على ما لا يخفى.

وإن ذكر الوصف لدفع النقض؛ لكونه يشير إلى خلو الفرع عن المانع، أو إلى اشتماله على شرط للحكم فلا يكون من هذا القسم.

س ٦٤٤: إذا أشار الوصف المذكور إلى اختصاص الحكم ببعض صوره فهل يُقبَل؟

ج: لو كان الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف فيكون مفيداً لغرض في بعض الصور فيكون مقبولاً إذا لم تكن الفتيا عامة.

وإن عمم الفتيا: فليس له أن يخص الدليل ببعض الصور؛ لأنه لا يفي بالدليل على ما أفتى به.

س ٦٤٥: ما المراد بسؤال " التركيب "؟

ج: هو: القياس المركب من اختلاف مذهب الخصم.

كما لو قيل في المرأة البالغة: " إنها أنثى لا تزوج نفسها كابنة خمس عشرة " فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها لصغرها.

س ٦٤٦: هل يُتمسَّك بـ " القياس المركب "؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يصح التمسك به.

ودليل ذلك: أنه فرار عن فقه المسألة برد الكلام إلى مقدار سن البلوغ، وهي مسألة أخرى، وليس ذلك بأولى من عكسه.

٢ - يصح التمسك به.

ودليل ذلك: أن حاصل سؤال التركيب راجع إلى المنازعة في الأصل، وإبطال ما يدعي المعترض تعليل الحكم به؛ ليسلم ما يدعيه من الجامع في الأصل.

ولا يلزم من ذلك: فساد القياس كما في سائر المواضع.

س ٦٤٧: ما المراد بسؤال " القول بالموجب "؟

ج: هو: تسليم ما جعله المستدل موجباً لدليله مع بقاء الخلاف.

وإذا صح هذا السؤال وتوجه على المستدل: انقطع المستدل.

وهو آخر الأسئلة؛ إذ بعد تسليم الحكم والعلة لا تجوز له المنازعة في واحد منهما، بل:

إما أن يصح فينقطع المستدل.

وإما أن يفسد فينقطع المعترض.

س ٦٤٨: ما موارد " القول بالموجب "؟

ج: مورد ذلك موضعان:

أحدهما: أن ينصب الدليل فيما يعتقده مأخذاً للخصم.

كما لو قال في القتل بالمثقل: " التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب

القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه ".

فيقول المعترض: أنا قائل بموجب الدليل، والتفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القتل، ولا يلزم القصاص؛ فإنه لا يلزم من عدم المانع: ثبوت الحكم.

وهذا النوع يتفق كثيراً.

المورد الثاني: أن يتعرض المستدل لحكم يمكن المعترض تسليمه مع بقاء الخلاف.

مثاله: لو قال في وجوب زكاة الخيل: " حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب الزكاة فيه كالإبل ".

فيقول المعترض: " أنا قائل بموجبه، وعندي: أنه تجب فيه زكاة التجارة، والنزاع في زكاة العين ".

س ٦٤٩: ما طريق المستدل في الجواب عن سؤال القول بالموجب في مورده الأول؟

ج: له في الجواب طريقان:

أحدهما: أن يبين لزوم محل النزاع منه إن قدر عليه.

والثاني: أن يبين أن الخلاف مقصود فيما يعرض له في الدليل.

كما في مسألة " المديون " لو ذكر في الدليل حكماً: أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة.

أو في مسألة " وطء الثيب ": أن الوطء لا يمنع الرد.

ونحو ذلك مما اشتهرت المسألة به؛ فإن اشتهار المسألة به يدل على وقوع الخلاف فيه.

أو يقول: عن هذا الحكم سئلت، وبه أفتيت، وعن دليله سئلت، فالقول بموجبه تسليم لما وقع التنازع بيننا فيه.

س ٦٥٠: ما طريق المستدل في الجواب عن سؤال القول بالموجب في مورده الثاني؟

ج: طريق المستدل في الدفع أن يقول: النزاع في زكاة العين وقد عرفنا الزكاة بالألف واللام في سياق الكلام فينصرف إلى موضع الخلاف ومحل الفتيا.

س ٦٥١: بيِّن الخلاف في تكليف المعترض ذكر مستند القول بالموجب.

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – قيل: يلزمه ذلك.

ودليل ذلك: كيلا يأتي به نكراً وعناداً.

٢ – وقيل: لا يلزمه ذلك.

ودليل ذلك: أنه إذا سلَّم ما ذكره المستدل، وعرف أنه لا يلزم منه الحكم: فقد وفي بما هو حقيقة القول بالموجب، وبقي الخلاف بحاله، فيتبين أن ما ذكره ليس بدليل.

س ٦٥٢: لو أورد المعترض القول بالموجب على وجه يغيِّر الكلام عن ظاهره فهل يتوجَّه؟

ج: لا يتوجه، فيكون منقطعاً.

مثاله: ما لو قال المستدل في إزالة النجاسة: " مائع لا يرفع الحديث فلا يزيل النجس كالمرق ".

فيقول المعترض: " أقول به؛ فإن الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة ولا الحدث".

فلا يصح ذلك؛ فإنه يعلم من حال المستدل: أنه يعني بقوله: " مائع ": الخل الطاهر؛ إذ هو محل النزاع واللفظ يتناوله.

س ٦٥٣: هل يعترض على القياس بغير ما تقدم؟

ج: قد يعترض على القياس بغير ما ذكرناه.

كقول نفاة القياس: هذا استعمال للقياس في الدِّين، ولا نسلم أنه حجة.

وقول الحنفية: هذا استعمال للقياس في الحدود والكفارات أو في المظان.

ونحو ذلك مما بينا مسائله فيما مضى، وذكرنا حجة خصومنا، والجواب عنها فلا حاجة إلى إعادته.

* تنبيه: اختلف في وجوب ترتيب الاسئلة، ولا خلاف في أن الترتيب أحسن وأولى.

حكم المجتهد:

س ٦٥٤: عرف الاجتهاد لغة؟

ج: هو: بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل.

ولا يستعمل إلا فيما فيه جهد: يقال: " اجتهد في حمل الرحى " ولا يقال: " اجتهد في حمل خردلة ".

س ٦٥٥: عرف الاجتهاد اصطلاحاً؟

ج: هو: بذل الجهد في العلم بأحكام الشرع.

س ٦٥٦: ما المراد بـ " الاجتهاد التام "؟

ج: هو: أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب.

س ٦٥٧: ما شروط المجتهد؟

ج: يشترط للمجتهد إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها وهي: الأصول التي فصلناها " الكتاب " و " السنة " و" الإجماع " و" استصحاب الحال " و " القياس " التابع لها، وما يعتبر في الحكم في الجملة، وتقديم ما يجب تقديمه منها.

س ٦٥٨: هل يُشترَط في المجتهد أن يكون عدلاً؟

ج: العدالة ليست بشرط في كونه مجتهداً، بل متى كان عالماً بما ذكرناه: فله أن يأخذ باجتهاد نفسه.

لكنها شرط لجواز الاعتماد على قوله، فمن ليس عدلاً لا تقبل فتياه.

س ٦٥٩: ما الواجب على المجتهد في معرفة الكتاب؟

ج: الواجب عليه في معرفة الكتاب: معرفة ما يتعلق منه بالأحكام وهي قدر: " خمسمائة آية ".

ولا يشترط حفظها، بل علمه بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها وقت حاجته.

س ٦٦٠: ما الواجب على المجتهد في معرفة السنة؟

ج: الواجب في معرفة السنة: معرفة أحاديث الأحكام، وهي وإن كانت كثيرة فهي محصورة.

ويحتاج أن يعرف الحديث الذي يعتمد عليه فيها أنه صحيح غير ضعيف:

إما بمعرفة رواته وعدالتهم.

وإما بأخذه من الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها.

* تنبيه: لا بد من معرفة الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، ويكفيه أن يعرف أن المستدل به في هذه الحادثة غير منسوخ.

س ٦٦١: ما الواجب على المجتهد في معرفة الإجماع؟

ج: يحتاج إلى معرفة مواقعه.

ويكفيه أن يعرف أن المسألة التي يفتي فيها هل هي من المجمع عليه؟ أم

من المختلف فيه؟ أم هي حادثة؟

س ٦٦٢: ما الواجب على المجتهد تجاه الأدلة؟

ج: يحتاج إلى معرفة نصب الأدلة (أي: أقسام الأدلة وأشكالها) وشروطها.

س ٦٦٣: ما الواجب على المجتهد أن يعرفه من علوم اللغة؟

ج: يحتاج إلى معرفة شيء من النحو واللغة يتيسر به فهم خطاب العرب وهو: ما يميز به بين "صريح الكلام" و "ظاهره" و "مجمله" و "حقيقته" و "مجازه" و " عامه " و " خاصه " و "محكمه" و "متشابهه" و " مطلقه " و " مقيده " و " نصه" و "فحواه" و " لحنه" و "مفهومه".

ولا يلزمه من ذلك: إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك دقائق المقاصد فيه.

س ٦٦٤: هل يُشترَط للمجتهد معرفة تفاريع الفقه؟

ج: لا حاجة إليها؛ لأنها مما ولده المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد فكيف تكون شرطاً لما تقدم وجوده عليها؟

س ٦٦٥: هل من شرط الاجتهاد في مسألة: بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل؟

ج: ليس من شرط المجتهد في مسألة: بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة، وطرق النظر فيها: فهو مجتهد

فيها، وإن جهل حكم غيرها.

فمن ينظر في مسألة " المشركة ": يكفيه أن يكون فقيه النفس عارفاً بالفرائض: أصولها ومعانيها، وإن جهل الأخبار والواردة في تحريم المسكر والنكاح بلا ولي.

ودليل ذلك ما يلي:

١ – أنه لا صلة للنظر في هذه المسألة بغيرها، فلا تضر الغفلة عنها.

فلا يضره – مثلاً – قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله تعالى: ﴿وَٱمۡسَحُواْ بِرُءُوسِكُمۡ﴾.

وقس عليه كل مسألة.

٢ – أن الصحابة رضي الله عنهم والأئمة ممن بعدهم كانوا يتوقفون في مسائل.

وقد سئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ست وثلاثين: " لا أدري " .

ولم يكن توقفه في تلك المسائل مخرجاً له عن درجة الاجتهاد.

التعبد بالقياس في زمن النبي ﷺ:

س ٦٦٦: هل يجوز التعبد بالقياس في زمن النبي ﷺ ؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال أربعة:

١ – يجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ مطلقاً. (أكثر الشافعية)

٢ – لا يجوز التعبد بالقياس في زمن النبي ﷺ مطلقاً.

ودليل ذلك: أنه يمكن الحكم بالوحي الصريح فكيف يردهم ﷺ إلى الظن؟

٣ – يجوز للغائب، ولا يجوز للحاضر.

٤ – يجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب، فأما الحاضر: فيجوز له ذلك بإذن النبي ﷺ.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – قصة معاذ رضي الله عنه حين قال: " أجتهد رأيي " فصوَّبه النبي ﷺ.

ب – أن النبي ﷺ قال لعمرو بن العاص: " احكم " في بعض القضايا، فقال: أجتهد وأنت حاضر؟ فقال: " نعم إن أصبت فلك أجران، وإن أخطأت فلك أجر ".

ج – أن النبي ﷺ قال لعقبة بن عامر ولرجل من الصحابة: " اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات، وإن أخطأتما فلكما حسنة ".

د – أنه ﷺ فوَّض الحكم في بني قريظة إلى سعد بن معاذ ﷺ فحكم، وصوَّبه النبي ﷺ.

هـ – لأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته، ولا يفضي إلى محال، ولا مفسدة.

و – أنه لا يبعد أن يعلم الله تعالى صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد؛ لعلمه أنه لو نص لهم على قاطع: لعصوا؛ كما ردهم في قاعدة الربا إلى الاستنباط من الأعيان الستة مع إمكان التنصيص على كل مكيل وموزون، أو مطعوم.

ز – أن الصحابة رضي الله عنهم كان يروي بعضهم عن بعض مع إمكان مراجعة النبي ﷺ.

** قالوا: وما استدل به المخالفون غير صحيح من وجهين:

أحدهما: أن رسول الله ﷺ قد تُعُبِّدَ بالقضاء بالشهود والحكم بالظاهر حتى قال: " إنكم لتختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو مما أسمع ".

وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة.

الثاني: أن إمكان النص لا يجعل النص موجوداً.

اجتهاد النبي ﷺ فيما لا نص فيه:

س ٦٦٧: هل يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد فيما لا نص فيه؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لا يجوز ذلك.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – لأنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح.

ب – لأن قوله ﷺ نص قاطع، والظن يتطرق إليه احتمال الخطأ فهما متضادان.

٢ – يجوز أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أنه ليس بمحال في ذاته، ولا يفضي إلى محال، ولا مفسدة.

ب – لأن الاجتهاد طريق لأمته، وقد ذكرنا أنه يشاركهم فيما ثبت لهم من الأحكام.

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول غير صحيح، لما يلي:

١ – قولهم: " هو قادر على الاستكشاف "

قلنا: فإذا استكشف: فقيل له: حكمنا عليك أن تجتهد فهذا جائز عقلاً، فهل له أن ينازع الله تعالى فيه وينتظر الوحي؟

٢ – قولهم: " إن قوله نص "

قلنا: إذا قيل له: ظنك علامة على الحكم، فإنه يكون قد استيقن الظن والحكم جميعاً.

ولا يحتمل الخطأ.

س ٦٦٨: اعترض القدرية على ما سبق فقالوا: إن وافق اجتهاد النبي ﷺ الصلاح في البعض فيمتنع أن يوافق في الجميع.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: ما ذكروه باطل؛ لأنه لا يبعد أن يُلقِيَ الله تعالى في اجتهاد رسوله ﷺ ما فيه صلاح عباده.

س ٦٦٩: على القول بجواز الاجتهاد للنبي ﷺ: هل وقع الاجتهاد من النبي ﷺ فعلاً؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – لم يقع الاجتهاد من النبي ﷺ.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – قول الله تعالى: ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴾.

ب – لأنه لو كان مأموراً به لأجاب عن كل واقعة، ولما انتظر الوحي.

ج – أن ذلك لو وقع لنقل ذلك واستفاض.

د – لأنه لو وقع لحصل الاختلاف في اجتهاده ﷺ، فيتهم بسبب تغير الرأي.

٢ – وقع الاجتهاد من النبي ﷺ.

ودليل ذلك ما يلي:

أ- قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ وهو عام.

ب- لأنه عوتب ﷺ في أسارى بدر، ولو حكم بالنص: لما عوتب ﷺ.

ج- لما قال ﷺ في مكة: " لا يختلي خلاها " قال العباس: إلا الإذخر، فقال ﷺ: " إلا الإذخر ".

د- لما سئل ﷺ عن الحج: ألعامنا هذا هو أم للأبد؟ فقال ﷺ: " للأبد، ولو قلت لعامنا: لوجب ".

هـ- لما نزل بـ " بدر " للحرب قال له الحباب: إن كان بوحي فسمعاً وطاعة، وإن كان باجتهاد فليس هذا هو الرأي. فقال ﷺ: " بل باجتهاد" ورحل.

و- لما أراد صلح الأحزاب على شطر تمر نخل في المدينة وكتب بعض الكتاب بذلك جاء سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا له مثل مقالة الحباب، فقال ﷺ: " بل هو رأي رأيته لكم "، فقالا: ليس ذلك برأي، فرجع إلى قولهما، ونقض رأيه.

ز- لأن داود وسليمان عليهما السلام حكما بالاجتهاد بدليل قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَ﴾ ولو حكما بالنص: لم يخص سليمان بالتفهيم. ولو لم يكن الحكم بالاجتهاد جائزاً لما مدحهما الله تعالى بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗا﴾.

** قالوا: وما ذكره المخالفون غير صحيح، لما يلي:

١ – أما انتظار الوحي: فلعله حيث لم ينقدح في ذهنه اجتهاد، أو بسبب كون المسألة لا تقبل الاجتهاد.

٢ – وأما الاستفاضة: فلعله لم يُطْلِع عليه الناس.

٣ – وأما التهمة بتغير الرأي: فلا تعويل عليه؛ فقد اتهم بسبب النسخ ولم يمنع ذلك من وقوع النسخ.

كيف وقد عورض هذا الكلام بجنسه، فقيل: إنه لو لم يتعبد بالاجتهاد: لفاته ثواب المجتهدين.

هل كل مجتهد مصيب؟:

س ٦٧٠: هل كل مجتهد مصيب ؟ أم أن المصيب واحد ؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال خمسة (واختلف النقل عن أبي حنيفة والشافعي):

١ – كل مجتهد مصيب وليس على الحق دليل مطلوب. (بعض المتكلمين)

ودليل ذلك: أن الكلام في ذلك يفرض في طرفين:

أحدهما: مسألة فيها نص فينظر:

فإن كان مقدوراً عليه فقصَّر المجتهد في طلبه: فهو مخطىء آثم؛ لتقصيره.

وإن لم يكن مقدوراً عليه؛ لبعد المسافة، وتأخير المبلِّغ: فليس بحكم في حقه بدليل:

أن الله تعالى لما أمر جبريل أن يخبر محمداً ﷺ بتحويل القبلة إلى الكعبة فلو صلى قبل إخبار جبريل إياه: لم يكن مخطئاً.

ولما بلغ النبي ﷺ الأمر بتحويل القبلة وأهل قباء يصلون إلى بيت المقدس لم يبلغهم: لم يكونوا مخطئين.

ولما بلغ أهل قباء فاستمر أهل مكة على الصلاة إلى أن بلغهم: لم يكونوا مخطئين.

وإذا ثبت هذا فيما فيه نص: ففيما لا نص فيه أولى.

ولا يخلو: إما أن تكون الإصابة ممكنة، أو محالاً، ولا تكليف بالمحال.

ومن أُمِرَ بممكن، فتركه: أثم وعصى؛ إذ يستحيل أن يكون مأموراً ولم يعص ولم يأثم بالمخالفة: لمناقضة ذلك للإيجاب.

وزعم الغزالي أن هذا التقسيم قاطع يرفع الخلاف، مع كل منصف.

ثم قال: الظنيات لا دليل فيها، فإن الأمارات الظنية ليست أدلة لأعيانها، بل تختلف بالإضافات من دليل يفيد الظن لـ " زيد " ولا يفيده " عمراً "، مع إحاطته به.

بل ربما يفيد الظن لشخص واحد في حالة دون حالة.

بل قد يقوم في حق شخص واحد في حالة واحدة دليلان متعارضان، وهذا لا يتصور في الأدلة القطعية.

ولذلك ذهب أبو بكر الصديق ﷺ إلى التسوية في العطاء، وعمر إلى التفضيل، وكل واحد منهما كشف لصاحبه دليله وأطلعه عليه، فغلب على ظن كل واحد منهما ما صار إليه، وكان مغلّبا على ظنه دون صاحبه؛ لاختلاف أحوالهما. فمن خُلِقَ خِلْقَتهما يميل ميلهما أو يصير إلى ما صارا إليه في الاختلاف، فإن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسة يوجب اختلاف الظنون:

فمن مارس الكلام: ناسب طبعُهُ أنواعاً من الأدلة يتحرك بها ظنه، ولا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه.

ومن غلب عليه الغضب: مالت نفسه إلى ما فيه الشراسة والانتقام.

ومن رق طبعه: مال إلى الرفق والمساهلة.

بخلاف أدلة العقول فإنها لا تختلف.

٢ – الإثم غير محطوط عن المجتهدين في الفروع، بل فيها حق معين، وعليه دليل قاطع. (قال به أهل الظاهر وبعض المتكلمين)

ودليل ذلك: أن العقل قاضٍ بالنفي الأصلي (أي: البراءة) إلا ما استثناه دليل سمعي قاطع.

* تنبيه: قالوا بهذا القول لأنهم ينكرون القياس، وخبر الواحد، وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر.

٣ – مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن إدراك الحق: فهو معذور غير آثم. (الجاحظ)

٤ – كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعاً. (عبيد الله بن الحسن العنبري)

٥ – الحق في قول واحد من المجتهدين، ومن عداه مخطىء سواء كان في فروع الدين، أو أصوله. لكنه إن كان في فروع الدين مما ليس فيه دليل قاطع من نص، أو إجماع، فهو معذور غير آثم، وله أجر على اجتهاده. (بعض الحنفية والشافعية)

والدليل على ذلك: " الكتاب " و " السنة " و " الإجماع " و " المعنى ":

أولاً: من الكتاب:

قال الله تعالى: ﴿ وَدَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِى ٱلْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ ٱلْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَٰهِدِينَ * فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ .

فلو استويا في إصابة الحكم: لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى.

وهو يدل على فساد مذهب من قال: " الإثم غير محطوط عن المخطىء"؛ فإن الله تعالى مدح كلاً منهما وأثنى عليه بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ﴾ .

ثانياً: من السنة:

أ – ما تقدم من الخبر؛ فإن النبي ﷺ أخبر بأنه يقضي للإنسان بحق أخيه.

ولو كان يأثم بذلك: لم يفعله النبي ﷺ.

ولو كان ما قضى به هو الحكم عند الله تعالى لما قال: " قضيت له بشيء من حق أخيه " ولا قال: " إنما أقطع له قطعة من النار ".

ولأن الحكم عند الله تعالى لا يختلف باختلاف لحن المتخاصمين، أو تساويهما.

ب – روي: أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيشا أوصاهم فقال: " إذا حاصرتم حصناً، أو مدينة، فطلبوا منكم أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على حكم الله؛ فإنكم لا تدرون ما يحكم الله فيهم ".

ج – روى ابن عمر وعمرو بن العاص وأبو هريرة وغيرهم أن النبي ﷺ

قال: " إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر ".

وهو حديث تلقته الأمة بالقبول.

وهو صريح في: أنه يحكم باجتهاده فيخطىء ويؤجر دون أجر المصيب.

ثالثاً: الإجماع:

فإن الصحابة رضي الله عنهم اشتهر عنهم في وقائع لا تخفى إطلاق الخطأ على المجتهدين، ومن ذلك: قول أبي بكر ﷺ في الكلالة: " أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان ".

وعن ابن مسعود في قصة بروع مثل ذلك.

وقال عمر ﷺ لكاتبه: " اكتب: هذا ما رآه عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر ".

وقال في قضية قضاها: " والله ما يدري عمر أصاب أم أخطأ ".

وقال علي لعمر في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت، وقد استشار عثمان وعبدالرحمن فقالا: " لا شيء عليك إنما أنت مؤدب " قال علي : " إن يكونا قد اجتهدا: فقد أخطئا، وإن يكونا ما اجتهدا فقد غشاك: عليك الدية ".

فرجع عمر إلى رأيه.

وقال علي في إحراق الخوارج:

لقد عثرت عثرة لا تنجبر

سوف أكيس بعدها أو أستمر

وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

وقال ابن عباس: " ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن ابناً، ولا يجعل أب الأب أباً؟".

وقال: " من شاء باهلته في العول ".

وقالت عائشة: " أبلغي زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب ".

وهذا اتفاق منهم على أن المجتهد يخطىء.

رابعاً: وأما دلالة المعنى على أن المصيب واحد فمن وجوه:

أحدها: أن مذهب من يقول بأن كل مجتهد مصيب محال في نفسه؛ لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين وهو: أن يكون يسير النبيذ حراماً حلالاً، والنكاح بلا ولي صحيحاً فاسداً، ودم المسلم إذا قتل الذمي مهدراً معصوماً، وذمة المحيل إذا امتنع المحتال من قبول الحوالة على المليء بريئة مشغولة؛ إذ ليس في المسألة حكم معين.

ويؤدي إلى أن يقال: قول كل واحد من المجتهدين حق وصواب مع تنافيهما !

قال بعض أهل العلم: هذا المذهب أوله سفسطة، وآخره زندقة؛ لأنه في

الابتداء: يجعل الشيء ونقيضه حقا. وفي آخر أمره يخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين، ويختار من المذاهب أطيبها عنده !

الوجه الثاني (من وجوه الاستدلال بالمعنى): لو كان كل مجتهد مصيباً جاز لكل واحد من المجتهدين في القبلة أن يقتدي كل واحد منهما بصاحبه؛ لأن كل واحد منهما مصيب، وصلاته صحيحة فلم لا يقتدي بمن صلاته صحيحة في نفسه؟

ثم يجب أن يطوى بساط المناظرات في الفروع؛ لكون كل واحد منهم مصيباً لا فائدة في نقله عما هو عليه، ولا تعريفه ما عليه خصمه.

الوجه الثالث: أن المجتهد يكلف الاجتهاد بلا خلاف، والاجتهاد طلب يستدعي مطلوباً لا محالة، فإن لم يكن للحادثة حكم: فما الذي يطلب؟ فمن يعلم يقيناً أن " زيداً " ليس بجاهل ولا عالم هل يتصور أن يطلب الظن بعلمه؟

ومن يعتقد أن " النبيذ " ليس بحلال ولا حرام كيف يطلب أحدهما؟

** قالوا: وما استدل به الأولون غير صحيح، وبيان ذلك كما يلي:

١ – قولهم: " إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد لا يكون حكماً في حقه " هذا قول ممنوع، بل الحكم بنزول النص إلى الخلق بلغهم أم لم يبلغهم.

فلو وقف الحكم على سماع الخطاب، وبلوغ النص: لم يكن على العامي حكم في أكثر المسائل؛ لكونه لم يبلغه النص، ولكان المجتهد إذا امتنع من

الاجتهاد لا حكم عليه لتلك الحادثة، ولا يجب عليه قضاء ما ترك من العبادات والواجبات ولا يكون مخطئاً إلا بترك الاجتهاد لا غير.

أما النص إذا نزل به جبريل: فقد قال أبو الخطاب: يكون نسخاً وإن لم يعلم به المنسوخ عنه.

وإنما اعتد أهل قباء بما مضى من صلاتهم؛ لأن القبلة يعذر فيها بالعذر.

جواب ثان: أن كلامكم هذا فرض في مسألة حيث لا دليل على الحكم المنصوص، ونحن نخطئه إذا كان عليه دليل وأوجب الله تعالى على المكلف طلبه، ثم يحتاج إلى بيان تصور ذلك وإمكان خلو بعض المسائل من الدليل.

وهو باطل؛ إذ لا خلاف في وجوب الاجتهاد في الحادثة، وتعرف حكمها، والشرع قد نصب عليها إما دليلاً قاطعاً، أو ظنياً (أي: فلا يوجد شئ ليس عليه دليل).

٢ – قولهم: " إن الأدلة الظنية ليست أدلة لأعيانها بدليل: اختلاف الإضافات "

هذا قول باطل؛ فإنا قد بينا في كل مسألة دليلاً، وذكرنا وجه دلالته.

ولو لم يكن فيها أدلة: لاستوى المجتهد والعامي.

ولجاز للعامي الحكم بظنه؛ لمساواته المجتهد في عدم الدليل.

وهل الفرق بينهما إلا معرفة الأدلة، ونظره في صحيحها وسقيمها؟

ونفور بعض الطباع عن قبول الدليل لا يخرجه عن دلالته؛ فإن كثيراً من العقليات يختلف فيها الناس مع اعتقادهم أنها قاطعة.

ولا ينكر أن منها: ما تضعف دلالته، ويخفى وجهه، ويوجد معارض له فتشتبه على المجتهد، وتختلف فيه الآراء.

ومنها: ما يظهر ويتبين خطأ مخالفيه وكلها أدلة.

ثم إن الظن إذا لم يكن دليلاً: فبم عرفتم أنه ليس بدليل؟

لا شك أنكم عرفتموه من دليل ظني !

فإذا كان الظن ليس بدليل فإنه يلزم من ذلك أن دليلكم باطل؛ لأنه ظني.

٣ – قولهم: " إنه لا يخلو إما أن يكون مكلفاً بممكن، أو بغير ممكن "

نقول: لا يكلف إلا ما يمكن.

ولا نقول: إنه يكلف الإصابة في المتعذر، بل يكلف طلب الصواب والحكم بالحق الذي هو حكم الله.

فإن أصابه: فله أجر اجتهاده، وأجر إصابته.

وإن أخطأه: فله ثواب اجتهاده، والخطأ محطوط عنه.

٤ – وما ذهب إليه الجاحظ: باطل يقيناً، وكفر بالله تعالى وردٌّ على الله وعلى رسوله ﷺ؛ فإنا نعلم قطعاً أن النبي ﷺ أمر اليهود والنصارى بالإسلام واتباعه وذمَّهم على إصرارهم.

وقاتل جميعهم، وقتل البالغ منهم.

ونعلم: أن المعاند العارف قليل فيهم، وإنما الأكثر مقلدة اعتقدوا دين آبائهم تقليداً، ولم يعرفوا معجزة الرسول، وصدقه.

والآيات الدالة في القرآن على هذا كثيرة: كقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْۚ فَوَيۡلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنَ ٱلنَّارِ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَذَٰلِكُمۡ ظَنُّكُمُ ٱلَّذِي ظَنَنتُم بِرَبِّكُمۡ أَرۡدَىٰكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم مِّنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ إِنۡ هُمۡ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ عَلَىٰ شَيۡءٍ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ وَيَحۡسَبُونَ أَنَّهُم مُّهۡتَدُونَ ﴾ وقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ ضَلَّ سَعۡيُهُمۡ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَهُمۡ يَحۡسَبُونَ أَنَّهُمۡ يُحۡسِنُونَ صُنۡعًا * أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمۡ وَلِقَآئِهِۦ ﴾.

وفي الجملة: ذم المكذبين لرسول الله ﷺ مما لا ينحصر في الكتاب والسنة.

٥ – وما قاله العنبري: " كل مجتهد مصيب " إن أراد: أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه: فهو كقول الجاحظ.

وإن أراد: أن ما اعتقده فهو على اعتقاده: فمحال؛ إذ كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقاً، وتصديق الرسول وتكذيبه، ووجود الشيء ونفيه، وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد لأنها قطعية، بل الاعتقاد يتبعها؟

فهذا شر من مذهب الجاحظ، بل شر من مذهب السوفسطائية: فإنهم نفوا حقائق الأشياء، وهذا أثبتها، وجعلها تابعة للمعتقدات.

وقد تأول بعضهم قول العنبري فقال: إنما كان يقصد بقوله: اختلاف

المسلمين.

وهو باطل كيف ما كان؛ إذ كيف يكون القرآن قديماً مخلوقاً، والرؤية محالاً ممكناً؟ هذا محال.

س ٦٧١: اعترض على الاستدلال على أن المصيب واحد بقوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ وَكَانُوٓاْ ..﴾ فقيل: كيف يجوز أن ينسب الخطأ إلى داود وهو نبي؟ ومن أين لكم أنه حكم باجتهاده وقد علمتم الاختلاف في جواز ذلك؟ ثم لو كان مخطئاً: كيف يمدح المخطىء وهو يستحق الذم؟ ثم يحتمل أنهما كانا مصيبين فنزل الوحي بموافقة أحدهما.. فكيف يجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك:

١ – قولهم: "كيف يجوز أن ينسب الخطأ إلى داود وهو نبي" مردود لأن وقوع الخطأ منهم جائز، لكن لا يقرون عليه وقد ذكرنا ذلك فيما مضى. وإذا تصور وقوع الصغائر منهم: فكيف يمتنع وجود خطأ لا مأثم فيه، بل صاحبه مثاب مأجور؟ ولولا ذلك ما عوتب نبينا ﷺ على الحكم في أسارى بدر، ولا في الإذن في التخلف عن غزوة تبوك فقال تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾. وقال النبي ﷺ: "إنكم لتختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له

قطعة من النار ". فبين أنه قد يقضي للرجل بشيء من حق أخيه.

٢ – قولهم: " من أين لكم أنه حكم بالاجتهاد؟ " يجاب عنه بأن الآية دليل عليه؛ فإنه لو حكم بنص: لما اختص سليمان بالفهم دونه.

٣ - قولهم: " إن النص نزل بموافقة سليمان " يجاب عنه بأنه لو كان ما حكم به داود عليه السلام صواباً وهو الحق فتغير الحكم بنزول النص: لم يمنع أن يكون داود عليه السلام قد فهمها وقت الحكم، فلا يوجب ذلك اختصاص سليمان بالإصابة، كما لو تغير بالنسخ.

س ٦٧٢: اعترض على الاستدلال على أن المصيب واحد بقول النبي ﷺ: " إذا اجتهد الحاكم... " فقيل: المراد به أنه أخطأ مطلوبه، دون ما كُلِّفَهُ: كخطأ الحاكم رد المال إلى مستحقيه، مع إصابته حكم الله عليه وهو: اتباع موجب ظنه. وخطأ المجتهد جهة القبلة مع أن فرضه جهة يظن أن مطلوبه فيها. وهذا يتحقق في كل مسألة فيه نص، أو اجتهاد يتعلق بتحقيق المناط كـ " أروش الجنايات " و " قدر كفاية القريب " فإن فيها حقيقة معينة عند الله، وإن لم يكلف المجتهد طلبها.. فكيف يجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك : إذا سُلِّمَ هذا: ارتفع النزاع؛ فإننا لا نقول: إن المجتهد يكلف إصابة الحكم، وإنما لكل مسألة حكم معين يعلمه الله، كلف المجتهد طلبه: فإن اجتهد فأصابه: فله أجران، وإن أخطأه: فله أجر على اجتهاده، وهو مخطىء، وإثم الخطأ محطوط عنه.

كما في مسألة القبلة، فإن المصيب لجهة الكعبة عند اختلاف المجتهدين

فيها واحد، ومن عداه مخطىء يقيناً، يمكن أن يبين له خطأه: فيلزمه إعادة الصلاة عند قوم.

ولا يلزمه عند آخرين، لا لكونه مصيباً لها، بل سقط عنه التوجه إليها؛ لعجزه عنها.

وهكذا كون حق "زيد" عند "عمرو" إذا اختلف فيه مجتهدان فالمصيب أحدهما، والآخر مخطىء؛ إذ لا يمكن أن تكون ذمة "عمرو" مشغولة بريئة.

وتخصيص ذلك بما فيه نص خلاف موجب العموم، وهو باطل أيضاً؛ فإن القياس معنى النص، ونحن نتعرف بالبحث عن المعنى الذي قصده النبي ﷺ فهو كالنص.

س ٦٧٣: اعترض على الاستدلال على أن المصيب واحد بالإجماع فقيل: لعلهم نسبوا الخطأ إلى المخالف؛ لتقصيره في النظر. أو لكونه من غير أهل الاجتهاد. أو لكون القائل لذلك يذهب مذهب من يرى التخطئة (أي: يرى أن المصيب واحد).. فكيف يجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك : أما الجواب عن الاحتمال الأول فهو أن ذلك جهل قبيح، وخطأ صريح؛ إذ كيف يستحل مسلم أن يقول: إن الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين، ومن سمينا معهم من: البحر: ابن عباس، والأمين: عبدالرحمن بن عوف، وفقيه الصحابة وأفرضهم وقارئهم: زيد بن ثابت: ليسوا من أهل الاجتهاد؟

وإذا لم يكونوا من أهل الاجتهاد: فمن الذي يبلغ درجته؟

ولا يكاد يتجاسر على هذا القول من له في الإسلام نصيب.

وأما الجواب عن الاحتمال الثاني فيقال فيه: إن نسبته لهم إلى أنهم قصروا في الاجتهاد: إساءة ظن بهم مع تصريحهم بخلافه، فإن عليا ﷺ قال: "إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطئا".

وتوقف ابن مسعود في قصة بروع شهراً.

وهذا في القبح قريب من الاحتمال الذي قبله؛ لكونه نسب هؤلاء الأئمة إلى الحكم بالجهل والهوى، وارتكاب ما لا يحل؛ ليصحح به قوله الفاسد، فلا ينبغي أن يلتفت إلى هذا.

وأما قولهم: " ذهبوا مذهب من يرى التخطئة " فهو احتمال صحيح، لكن حصل الإجماع منهم على أن المصيب واحد فلا تحل مخالفته.

س ٦٧٤: اعترض على الاستدلال على أن المصيب واحد على الوجه الأول من وجوه الاستدلال بالمعنى فقيل: لا يستحيل كون الشيء حلالاً وحراماً في حق شخصين والحكم ليس وصفاً للعين. فلا يتناقض أن يحل لـ " زيد " ما حرم على " عمرو " كـ " المنكوحة " حلال لزوجها، حرام على غيره. وهذا ظاهر. بل لا يمتنع في حق شخص واحد مع اختلاف الأحوال كـ: " الصلاة " واجبة في حق المحدث إذا ظن أنه متطهر، حرام إذا علم بحدثه. و " ركوب البحر " مباح لمن غلب على ظنه السلامة، حرام على الجبان الذي يغلب على ظنه العطب.. فكيف يُجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك: إن مذهبكم يؤدي إلى الجمع بين النقيضين في حق شخص واحد، فإن المجتهد لا يقصر الحكم على نفسه، بل يحكم بأن يسير النبيذ حرام على كل واحد.

والآخر يقضي بإباحته في حق الكل.

فكيف يكون حراماً على الكل مباحاً لهم؟ أم كيف تكون المنكوحة بلا ولي مباحة لزوجها حراماً عليه؟

ثم لو لم يكن محالاً في نفسه؛ إلا أنه يؤدي إلى المحال في بعض الصور: فإنه إذا تعارض عند المجتهد دليلان فيتخير بين الشيء ونقيضه.

ولو نكح مجتهد امرأة بلا ولي، ثم نكحها آخر يرى بطلان الأول فكيف تكون مباحة للزوجين؟

س ٦٧٥: اعترض على الاستدلال على أن المصيب واحد على الوجه الثالث من وجوه الاستدلال بالمعنى فقيل: إن المجتهد لا يطلب حكم الله تعالى بل إنما يطلب غلبة الظن، فيكون حكمه: ما غلب على ظنه: كمن يريد ركوب البحر فقيل له: " إن غلب على ظنك الهلاك: حرم عليك الركوب، وإن غلب على ظنك السلامة: أبيح لك الركوب، وقبل الظن لا حكم لله تعالى عليك سوى اجتهادك في تتبع ظنك ". فالحكم يتجدد بالظن ويوجد بعده. ولو شهد عند قاض شاهدان فحكم الله تعالى عليه يترتب على ظنه: إن غلب عليه الصدق: وجب قبوله. وإن غلب على ظنه الكذب: لم يجب قبوله.. فكيف يجاب عن ذلك؟

ج: يُقال في الجواب عن ذلك : قالوا: " إنما يطلب غلبة الظن "، ونحن نقول: فالظن أيضاً لا يكون إلا لشيء مظنون، ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده؟ فإن الظن لا يتصور إلا لموجود، والموجود يتبع الظن، فيؤدي إلى الدور.

وراكب البحر لا يطلب الحكم، إنما يطلب تعرف الهلاك، أو السلامة، وهذا أمر يمكن تعرفه.

والحاكم إنما يطلب الصدق أو الكذب، وهذا غير الحكم الذي يلزمه، بخلاف ما نحن فيه؛ فإن المطلوب هو الحكم الذي يعلم أنه لا وجود له فكيف يتصور طلبه له؟

ثم إذا علمنا أنه لا حكم لله تعالى في الحادثة فلِمَ يجب الاجتهاد؟؛ فإننا علمنا بالعقل قبل ورود الشرع انتفاء الواجبات، وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات، فيجب أن يطلق في الأشياء من غير اجتهاد.

والعامي الذي لا اجتهاد له لا يؤاخذ على فعل من الأفعال؛ فإن الحكم إنما يحدث بالاجتهاد، وهو لا اجتهاد له، فلا حكم عليه إذاً، ولا خطاب في حقه.

وهذا فاحش.

إذا تعارض دليلان عند المجتهد دون مرجِّح:

س ٦٧٦: ما الحكم فيما إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يكون المجتهد مخيرا في الأخذ بأيهما شاء. (بعض الشافعية وبعض الحنفية)

ودليل ذلك ما يلي:

أ - أنه لا يخلو إما أن يعمل بالدليلين.

أو يسقطهما.

أو يتحكم بتعيين أحدهما.

أو يتخير فيهما.

لا سبيل إلى الجمع بينهما؛ عملاً وإسقاطاً؛ لأنه متناقض.

ولا إلى التوقف إلى غير غاية؛ فإن فيه تعطيلاً، وربما لم يقبل الحكم التأخير.

ولا سبيل إلى التحكم.

فلم يبق إلا التخيير.

ب - أن التخيير بين الحكمين مما ورد به الشرع: في العامي إذا أفتاه مجتهدان، وفي خصال الكفارة، والتوجه إلى أي جدران الكعبة شاء لمن دخلها، والتخيير في زكاة مائتين من الإبل بين " الحقاق " و " بنات

اللبون " وأمثال ذلك.

فإن قلتم: التخيير بين " التحريم " و " نقيضه " و " الإيجاب " و "عكسه " يرفع التحريم والإيجاب.

قلنا: إنما يناقض الإيجاب: جواز الترك مطلقاً، أما جوازه بشرط: فلا، بدليل: أن الواجب الموسع يجوز تركه بشرط.

والركعتان الأخيرتان في الرباعية من المسافر يجوز تركهما بشرط: قصد القصر.

فكذا ههنا: يجوز ترك الواجب بشرط: قصد الدليل المسقط له.

وإذا سمع قوله تعالى: ﴿وَأَن تَجۡمَعُواْ بَيۡنَ ٱلۡأُخۡتَيۡنِ﴾ حرم عليه الجمع بين الأختين، وإنما يجوز له الجمع إذا قصد الدليل الثاني وهو: قوله تعالى: ﴿أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُهُمۡ﴾ كما قال عثمان: أحلتهما آية، وحرمتهما آية.

٢ – إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما: وجب عليه التوقف ولم يكن له الحكم بأحدهما، ولا التخيير فيهما. (أكثر الحنفية وأكثر الشافعية)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن التخيير جمع بين النقيضين، واطراح لكلا الدليلين.

وكلاهما باطل:

أما بيان اطراح الدليلين: فإذا تعارض " الموجب " و " المحرِّم " فيصير إلى التخيير المطلق، وهو حكم ثالث غير حكم الدليلين معاً فيكون

اطراحاً لهما، وتركاً لموجبهما.

وأما الجمع بين النقيضين: فإن المباح: نقيض المحرِّم؛ فإذا تعارض "المبيح" و" المحرِّم " فخيرناه بين كونه محرماً يأثم بفعله، وبين كونه مباحاً لا إثم على فاعله، كان جمعاً بينهما وذلك محال.

ب – لأن في التخيير بين " الموجب " و " المبيح " رفعاً للإيجاب، فيصير عملاً بالدليل المبيح عيناً، وهو تحكم.

وقد سلموا ببطلانه حيث قالوا في دليلهم: " لا سبيل إلى التحكم ".

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الاول يُجاب عنه بما يلي:

١ – قولهم: " إنما جاز بشرط القصد "

نقول: فقبل أن يقصد العمل بأحدهما ما حكمه؟

إن قلتم: " حكمه الوجوب والإباحة معاً، والتحريم والحل معاً ": فقد جمعتم بين النقيضين.

وإن قلتم: " حكمه التخيير ": فقد نفيتم الوجوب قبل القصد، واطرحتم دليله، وأثبتم حكم الإباحة من غير شرط.

وإن قلتم: " لا حكم له قبل القصد، وإنما يصير له بالقصد حكم ": فهذا إثبات حكم بمجرد الشهوة والاختيار من غير دليل، فإن الدليلين وجدا فلم يثبت لهما حكم، وثبت بمجرد شهوته وقصده بلا دليل، وهذا باطل.

٢ – قولهم: " إن التوقف لا سبيل إليه "

نقول: نلزمكم: ما إذا لم يجد المجتهد دليلاً في المسألة، والعامي إذا لم يجد

مفتياً فماذا يصنع؟ وهل هنالك طريق إلا التوقف في المسألة؟

ثم لا نسلم تصور خلو المسألة عن دليل؛ فإن الله تعالى كلفنا حكمه، ولا سبيل إليه إلا بدليل.

فلو لم يجعل له دليلاً: كان تكليفاً بما لا يطاق.

فعند ذلك: إذا تعارض دليلان، وتعذر الترجيح: أسقطهما، وعدل إلى غيرهما كالحاكم إذا تعارضت عنده بينتان.

٣ – أما العامي: فقد قيل: يجتهد في أعيان المفتين فيقلد أعلمهما وأدينهما.

وهو ظاهر قول الخرقي؛ لأنه قال في الأعمى إذا كان مع مجتهدين في القبلة: قلد أوثقهما في نفسه.

وقيل: يخير بينهما.

والفرق بين مسألة العامي ومسألة تعارض الدليلين عند المجتهد: أن العامي ليس ممن عليه دليل، ولا هو متعبد باتباع موجب ظنه.

بخلاف المجتهد فإنه متعبد بذلك، ومع التعارض لا ظن له، فيجب عليه التوقف.

ولهذا لا يحتاج العامي إلى الترجيح بين المفتين على هذا الوجه، ولا يلزمه العمل بالراجح؛ بخلاف المجتهد.

٤ – لا ينكر التخيير في الشرع، لكن التخيير بين النقيضين ليس له في الشرع مجال، وهو في نفسه محال.

قول المجتهد: "في المسألة قولان" في حال واحدة:

س ٦٧٧: هل للمجتهد أن يقول في المسألة بقولين في حال واحدة؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يجوز أن يقول المجتهد في المسألة الواحدة قولين متضادين في حال واحدة. (ظاهر كلام الشافعي)

قال ذلك الشافعي في مواضع: منها: قال في المسترسل من اللحية قولين:

أحدهما: يجب غسله.

والآخر: لا يجب.

وقد تأول بعضهم صنيع الإمام الشافعي، فقيل عنه:

لعله تكافأ عنده الدليلان فقال بهما على التخيير.

أو علم الحق في أحدهما لا بعينه فقال ذلك؛ لينظر فيهما فاخترمه الموت.

أو نبَّه أصحابه على طريق الاجتهاد.

٢ – ليس للمجتهد أن يقول في المسألة قولين في حال واحدة. (عامة الفقهاء).

** قالوا: وما ذكره من تأول قول الشافعي لا يصح شيء منه؛ فإن القولين لا يخلو:

إما أن يكونا صحيحين، أو فاسدين، أو أحدهما صحيح والآخر فاسد.

فإن كانا فاسدين: فالقول بهما حرام.

وإن كانا صحيحين، وهما ضدان: فكيف يجتمع ضدان؟

وإن كان أحدهما فاسداً: لم يخل:

إما أن يعلم فساد الفاسد، أو لا يعلمه.

فإن علمه: فكيف يقول قولا فاسداً؟ أم كيف يُلبس على الأمة بقول يحرم القول به؟

وإن اشتبه عليه الصحيح بالفاسد: لم يكن عالماً بحكم المسألة، ولا قول له فيها أصلاً فكيف يكون له فيها قولان؟

إذاً: فقولهم: " تكافأ عنده دليلان " أبطلناه (أي: بما تقدم من أن القولين إن كانا صحيحين وهما ضدان فكيف يجتمع الضدان؟).

ثم لو صح: فحكمه التخيير، وهو قول واحد.

وقولهم: " إنه علم الحق في أحدهما لا بعينه "

قد بينا أن ما كان كذلك: لم يكن له في المسألة قول أصلاً.

ثم كان ينبغي أن ينبه على ذلك، ويقول: " لي في المسألة نظر " أو يقول: "الحق في أحد هذين القولين ".

أما إطلاقه: فلا وجه له.

وهذا هو الجواب عن الآخر.

أما ما يحكى عن غيره من الأئمة من الروايتين: فإنما يكون ذلك في حالتين (وقتين مختلفين)؛ لاختلاف الاجتهاد، والرجوع عما رأى إلى غيره.

ثم إن علمنا المتأخر عملنا به وألغينا المتقدم، وإن لم نعلم المتقدم فيكونان كالخبرين المتعارضين عن النبي ﷺ.

تقليد المجتهد غيره:

س ٦٧٨: حرر محل النزاع في مسألة: تقليد المجتهد غيره.

ج: اتفقوا على: أن المجتهد إذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم: لم يجز له تقليد غيره.

وعلى أن العامي له تقليد المجتهد.

فأما المتمكن من الاجتهاد في بعض المسائل، ولا يقدر على الاجتهاد في البعض إلا بتحصيل علم على سبيل الابتداء كالنحو في مسألة نحوية، وعلم صفات الرجال في مسألة خبرية: فالأشبه: أنه كالعامي فيما لم يحصل علمه؛ فإنه كما يمكنه تحصيله فالعامي يمكنه ذلك مع المشقة التي تلحقه.

إنما المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة إلى تعب كثير بحيث لو بحث عن المسألة، ونظر في الأدلة: استقل بها، ولم يفتقر إلى تعلم من غيره فهذا المجتهد الذي وقع في جواز تقليده الخلاف.

س ٦٧٩: المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة إلى تعب كثير بحيث لو بحث عن المسألة، ونظر في الأدلة: استقل بها، ولم يفتقر إلى تعلم من غيره: هل يجوز له تقليد غيره، أم يجب عليه الاجتهاد؟

ج: قال أصحابنا: ليس له تقليد مجتهد آخر مع ضيق الوقت، ولا سعته، لا فيما يخصه، ولا فيما يفتي به.

لكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة كأحمد والشافعي، ولا يفتي من عند نفسه بتقليد غيره.

ودليل ذلك: أن تقليد من لا تثبت عصمته ولا تعلم إصابته حكم شرعي لا يثبت إلا بنص أو قياس، ولا نص ولا قياس؛ إذ ما جاء فيه النص حال العامي مع المجتهد، وليست هذه المسألة مثله؛ فإن العامي عاجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه، والمجتهد قادر، فلا يكون في معناه.

س ٦٨٠: اعترض على القول بعد جواز تقليد المجتهد غيره فقيل: هو لا يقدر على غير الظن، وظن غيره كظنه.. فكيف يُجاب عن ذلك ؟

ج: يقال في الجواب عن ذلك: مع هذا إذا حصل ظنه: لم يجز له اتباع ظن غيره، فكان ظنه أصلاً، وظن غيره بدلاً، فلا يجوز إثباته إلا بدليل.

ولأنه إذا لم يجز له العدول إليه مع وجود المبدل: لم يجز مع القدرة على المبدل كما في سائر الإبدال والمبدلات، إلا أن يرد نص بالتخيير.

س ٦٨١: اعترض على القول بعد جواز تقليد المجتهد غيره فقيل: لا نسلم عدم النص في المسألة، بل فيها نصوص: كقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وهذا لا يعلم هذه المسألة، وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ

﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾.. **فكيف يُجاب عن ذلك ؟**

ج: يجاب عن ذلك من وجهين:

الوجه الأول: أن المراد بالآية الأولى: أمر العامة بسؤال العلماء؛ إذ ينبغي أن يتميز السائل عن المسئول، فالعالم مسئول غير سائل، ولا يخرج عن العلماء بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه إذا كان متمكناً من معرفتها من غير تعلم من غيره.

ثم يحتمل أن يكون معناها: اسألوا؛ لتعلموا، أي: سلوا عن الدليل؛ ليحصل العلم، كما يقال: " كل لتشبع " و " اشرب لتروى ".

والمراد بأولي الأمر: الولاة؛ لوجوب طاعتهم؛ إذ لا يجب على المجتهد طاعة المجتهد.

وإن كان المراد به: العلماء: فالطاعة على العوام.

الوجه الثاني: أن ذلك معارض بعمومات أقوى مما ذكروه، يمكن التمسك بها في المسألة: كقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾ وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ .

وهذا كله أمر بالتدبروالاستنباط والاعتبار، والخطاب مع العلماء.

س ٦٨٢ : هل للمجتهد أن يقلد المجتهد الذي هو أعلم منه؟

ج: لا يجوز ذلك؛ إذ لا فرق بين المماثل والأعلم؛ فإن الواجب أن ينظر:

فإن وافق اجتهاده الأعلم: فذاك.

وإن خالفه: فمن أين ينفع كونه أعلم؟ وقد صار من كان يظنه أعلم مزيفاً عنده، وظنه عنده أقوى من ظن غيره، وله الأخذ بظن نفسه اتفاقاً، ولم يلزمه الأخذ بقول غيره وإن كان أعلم، فينبغي أن لا يجوز تقليده.

س ٦٨٣: اعترض على القول بعد جواز تقليد المجتهد غيره فقيل: إنه لم ينقل عن طلحة والزبير وأمثالهما من الصحابة نظرٌ في الأحكام مع ظهور الخلاف في عدة مسائل مما يدل على أنهم أخذوا بقول غيرهم.. فكيف يجاب عن ذلك؟

ج: يقال في الجواب عن ذلك: إنهم كانوا لا يفتون اكتفاء بغيرهم، وأما عملهم لنفوسهم: لم يكن إلا بما عرفوه. فإن أشكل عليهم: شاوروا غيرهم ليعرفوا الدليل، لا ليقلدوا غيرهم.

طرق إثبات مذهب المجتهد:

س ٦٨٤: إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلَّة ذكرها، وكانت هذه العلة موجودة في مسائل أخرى، فهل يكون مذهبه في هذه المسائل كمذهبه في المسألة التي علَّلها؟

ج: مذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المعللة.

ودليل ذلك: أنه يعتقد الحكم تابعاً للعلة ما لم يمنع منها مانع.

س ٦٨٥: ما الحكم فيما إذا نص المجتهد على حكم في مسألة، ولم يبين علته فيها ؟

ج: إن لم يبين العلة: لم يُجعَل ذلك الحكم مذهبه في مسألة أخرى وإن أشبهتها شبهاً يجوز أن يخفى مثله على بعض المجتهدين.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أنا لا ندري لعلها لو خطرت له: لم يصر فيها إلى ذلك الحكم.

ب – لأن ذلك يؤدي إلى إثبات مذهب المجتهد بالقياس بسبب علة مستنبطة، وهذا لا يجوز.

وبهذا افترق كلام الشارع عن كلام المجتهد؛ فإنه يقاس على كلام الشارع سواء نص على العلة أو لا، بخلاف المجتهد.

وقد تقدم في باب النسخ: أن ما ثبت بالقياس إذا كان منصوصاً على علته فهو كالنص يُنسخ ويُنسخ به، وما لم ينص على علته: لم يُنسخ ولم يُنسخ به.

س ٦٨٦: ما الحكم فيما إذا نص المجتهد على مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين؟

ج: إذا نص المجتهد على مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين: لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى، ليكون له في المسألة روايتان.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أنا إذا لم نجعل مذهبه في المنصوص عليه مذهباً في المسكوت عنه فمن باب أولى أن لا نجعله مذهباً له فيما نص على خلافه.

ب – لأن المذهب إنما يضاف إلى الإنسان في مسألة بنصه عليه، أو إذا دلَّ عليه بدلالة تجري مجرى نصه، ولم يوجد أيٌّ منهما.

وقد توجد منه نوع دلالة على حكم المسألة الأخرى، ولكن قد نص فيها على خلاف تلك الدلالة، فالدلالة الضعيفة لا تقاوم النص الصريح.

س ٦٨٧: ما الحكم فيما إذا نص المجتهد على حكمين مختلفين في مسألة واحدة، ولم يُعلم أي الحكمين هو المتأخر؟

ج: إن نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين، ولم يعلم تقدم أحدهما: اجتهدنا في أشبههما بأصوله، وأقواهما في الدلالة فجعلناها له مذهباً، ونترك العمل بالأخرى لأنا شاكين فيها، ولا يُعمَل بالشك.

س ٦٨٨: ما الحكم فيما إذا نص المجتهد على حكمين مختلفين في مسألة واحدة، وعُلِم أن أحد الحكمين هو المتأخر؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يكون الأول مذهباً له. (بعض الأصحاب)

ودليل ذلك: أنه لا ينقض الاجتهاد (أي: الأول) بالاجتهاد (أي: المتأخر).

٢ – الحكم الأخير هو المذهب؛ لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين؛ إذ الحق واحد – كما بينَّا – ، فيكون نصه الأخير رجوعاً عن رأيه الأول، فلا يبقى مذهباً له كما لو صرح بالرجوع.

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول لا يصح من وجهين:

الأول: أنهم إن أرادوا أن لا يترك ما أدَّاه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني: فهو باطل يقيناً؛ فإنا نعلم أن المجتهد في القبلة إذا تغير اجتهاده: ترك الجهة التي كان مستقبلاً لها، وتوجه إلى غيرها، والمفتي؛ إذا أفتى في مسألة بحكم، ثم تغير اجتهاده: لم يجز أن يفتي فيها بذلك الحكم الأول، وكذلك الحاكم.

وإن أرادوا: أن الحكم الذي حكم به على شخص لا ينقضه، أو ما أداه من الصلوات لا يعيده: فهذا لا يدخل في مسألتنا.

إنما الخلاف فيما إذا تغير اجتهاده هل يبقى مذهباً له أم لا؟

وقد بيَّنا أنه لا يبقى.

الثاني: أن ذلك يبطل بـ: ما إذا صرح المجتهد بالرجوع عن القول الأول؛

إذ كيف يجعل مذهباً له مع أنه يقول: " رجعت عنه، واعتقدت بطلانه"؟ فلا بد من نقض الاجتهاد بالاجتهاد.

ومن الأمثة على ذلك: لو تزوج امرأة خالعها ثلاثاً وهو يرى أن الخلع: فسخ، ثم تغير اجتهاده، واعتقد أن الخلع طلاق: لزمه تسريحها ولم يجز له إمساكها على خلاف اعتقاده.

فإن حكم بصحة ذلك النكاح حاكم، ثم تغير اجتهاد الحاكم: لم يفرق بين الزوجين لمصلحة الحكم، فإنه لو نُقِضَ الاجتهاد بالاجتهاد: لنقض النقض، وتسلسل، واضطربت الأحكام، ولم يوثق بها.

س ٦٨٩: ما الحكم فيما إذا نكح مقلد بسبب فتوى مجتهد، ثم تغير اجتهاده، فهل يجب على المقلد تسريح زوجته؟

ج: الظاهر: أنه لا يجب؛ لأن عمله بفتياه جرى مجرى حكم الحاكم، فلا يُنقض ذلك، كما لا ينقض ما حكم به الحاكم.

التقليـــد:

س ٦٩٠: عرف " التقليد " لغة؟

ج: التقليد في اللغة: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به.

ويسمى ذلك الشيء: قلادة، والجمع قلائد قال الله تعـالى: ﴿وَلَا ٱلْهَدْىَ وَلَا ٱلْقَلَٰٓئِدَ﴾.

ومنه قول النبي ﷺ: " ولا تقلدوها الأوتار ".

قال الشاعر:

قلدوها تمائماً *** خوف واشٍ وحاسد

ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص من باب الاستعارة، كأنه ربط الأمر بعنقه، كما قال لقيط الإيادي:

وقلدوا أمركم لله دركم *** رحب الذراع بأمر الحرب مضطلعاً

س ٦٩١: ما المراد بـ " التقليد " اصطلاحاً؟

ج: هو في عرف الفقهاء: قبول قول الغير من غير حجة.

وأخذاً من هذا المعنى فلا يسمى الأخذ بقول النبي ﷺ والإجماع تقليداً؛ لأن ذلك هو الحجة في نفسه.

س ٦٩٢: بيِّن ما الذي يسوغ فيه التقليد من الأحكام، وما الذي لا يسوغ؟

ج: قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين (نوعين):

الضرب الأول: ما لا يسوغ التقليد فيه وهو: معرفة الله، ووحدانيته، وصحة الرسالة ونحو ذلك.

ودليل ذلك: أن المقلد في ذلك إما أن يجوِّز الخطأ على من يقلده، أو أن يحيل الخطأ عليه:

فإن أجازه: فهو شاك في صحة مذهبه.

وإن أحاله: فبم عرف استحالة خطأه، مع أنه لا دليل عليها؟

وإن قلده في أن قوله حق: فبِمَ عرف صدقه؟

وإن قلده غيره في تصديقه: فبِمَ عرف صدق الآخر؟

وإن عوَّل على سكون النفس في صدقه: فما الفرق بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود المقلدين؟ وما الفرق بين قول من يقلِّده عن نفسه: " إنه صادق "، وبين قول من يخالفه؟

الضرب الثاني: التقليد في الفروع، وهو جائز إجماعاً.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – الإجماع.

ب – لأن المجتهد في الفروع: إما مصيب، وإما مخطىء مثاب غير مأثوم، بخلاف ما ذكرناه في الضرب الأول.

فلهذا جاز التقليد فيها، بل وجب على العامي ذلك.

س ٦٩٣: كيف يُردُّ على القدرية الذين يرون أن العامة يلزمهم النظر في

الدليل في الفروع أيضاً؟

ج: قولهم باطل لأمور ثلاثة:

١ – إجماع الصحابة؛ فإنهم كانوا يفتون العامة، ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد. وذلك معلوم بالضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم.

٢ – لأن الإجماع منعقد على تكليف العامي الأحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث، والنسل، وتعطيل الحِرَفِ والصنائع، فيؤدي إلى خراب الدنيا.

٣ – ماذا يصنع العامي إذا نزلت به حادثة إن لم يثبت لها حكم إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد، فإلى متى يصير مجتهداً؟ ولعله لا يبلغ ذلك أبداً، وعندها تضيع الأحكام.

فلم يبق إلا سؤال العلماء، وقد أمر الله تعالى بسؤال العلماء في قوله تعالى: ﴿ فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾.

قال أبو الخطاب: ولا يجوز التقليد في أركان الإسلام الخمس ونحوها مما اشتهر، ونقل نقلاً متوتراً؛ لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك، فلا وجه للتقليد.

من يجوز للعامي أن يستفتيه:

س ٦٩٤: من الذي يجوز للعامي أن يستفتيه؟

ج: لا يستفتي العامي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتيا بمشهد من أعيان العلماء، وأخذ الناس عنه، وما يتلمحه من سمات الدين والستر. أو يخبره عدل عنه.

فأما من عرفه بالجهل: فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً.

س ٦٩٥: هل يجوز للعامي أن يستفتي مجهول الحال؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - يجوز تقليده.

ودليل ذلك: أن العادة أن من دخل بلدة يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه، ولا عن علمه.

وإن منعتم السؤال عن علمه فلا يمكن منع السؤال عن عدالته، وهو حجة لنا في الصورة الممنوعة.

٢ - لا يجوز تقليده.

ودليل ذلك ما يلي:

أ - أن كل من وجب عليه قبول قول غيره وجب معرفة حاله.

فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزاته، ولا يصدق كل مجهول يدعي أنه رسول الله، ويجب على الحاكم معرفة الشاهد، وعلى

العالم بالخبر معرفة حال رواته.

ب – كيف يقلِّد من يجوز أن يكون أجهل من السائل؟

** قالوا: وما قال به أصحاب القول الأول غير صحيح؛ لأن العادة من العامة ليست دليلاً.

وإن سلَّمنا ذلك مع الجهل بعدالته: فلأن الظاهر من حال العالم العدالة، لا سيما إذا اشتهر الفتيا.

ولا يمكن أن يقال: الغالب على الناس بلوغ درجة الاجتهاد؛ لغلبة الجهل عليهم، وكون الناس كلهم عوام إلا الأفراد.

ولا يمكن أن يقال: العلماء فسقة إلا الآحاد، لأن الغالب عليهم العدالة.

وهكذا بان الفرق بين العلم والعدالة.

عمل العامي إذا تعدد المجتهدون في البلد الواحد:

س ٦٩٦: إذا كان في البلد عدد من المجتهدين فهل يلزم المقلد مراجعة الأعلم؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – يلزمه سؤال الأفضل.

وقد أومأ الخرقي إليه فقال: " إذا اختلف اجتهاد رجلين اتبع الأعمى أوثقهما في نفسه ".

٢ – للمقلد مساءلة من شاء منهم، ولا يلزمه مراجعة الأعلم.

لإجماع الصحابة على ذلك؛ إذ سأل العامة الفاضل والمفضول من العلماء.

** قالوا: وأما قول الخرقي فيحمل على ما إذا سألهما فاختلفا وأفتاه كل واحد بخلاف قول صاحبه فحينئذ يلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه.

* تنبيه: سيأتي الدليل على قول الخرقي في المسألة التالية بإذن الله.

س ٦٩٧: هل ما ذهب إليه الخرقي متفق عليه بين العلماء؟

ج: كلا؛ فهناك قول آخر وهو: أنه يتخير.

ودليل ذلك ما يلي:

أ – الإجماع على عدم الإنكار على العامة تركهم النظر في أحوال العلماء.

ب – لأن العامي لا يعلم الأفضل حقيقة، بل يغتر بالظواهر.

وربما يقدم المفضول؛ فإن لمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس إدراكها بمقدور العوام.

ولو جاز ذلك: جاز له النظر في المسألة ابتداء !

** والأولى قول الخرقي، ودليل ما ذهب إليه ما يلي:

أ – أن أحد القولين خطأ، وقد تعارض عنده دليلان فيلزمه الأخذ بأرجحهما كالمجتهد يلزمه الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين.

ب – لأن من اعتقد أن الصواب في أحد القولين لا ينبغي له أن يأخذ بالتشهي، وينتقي من المذاهب أطيبها، ويتوسع.

** قالوا: وما استدل به من قال بالتخيير غير صحيح لما يلي:

١ – أما الإجماع فمحمول على ما إذا لم يسألهما؛ إذ لم ينقل إلا ذلك.

٢ – وأما معرفة الأفضل فعن طريق الأخبار، وبإذعان المفضول لهذا الأفضل، وتقديمه له، وبعلامات تفيد غلبة الظن دون البحث عن نفس علمه، والعامي قادر على ذلك.

س ٦٩٨: ماذا يصنع العامي إذا استوى عنده المفتيان؟

ج: اختلف في ذلك على أقوال ثلاثة:

١ – يجوز له الأخذ بقول من شاء منهما.

ودليل ذلك: أنه ليس قول بعضهم أولى من البعض.

٢ – يأخذ بالقول الأشد.

ودليل ذلك: أن الحق ثقيل.

٣ – يأخذ بالقول الأخف.

ودليل ذلك: أن النبي ﷺ بعث بالحنيفية السمحة.

والقولان الأخيران متعارضان فيسقطان.

وقد روي عن أحمد رحمه الله ما يدل على جواز تقليد المفضول.

ودليل ذلك: أن الحسين بن يسار سأله عن مسألة في الطلاق فقال: " إن فعل: حنث " فقال له: يا أبا عبدالله: إن أفتاني إنسان لا يحنث فقال: تعرف حلقة المدنيين - حلقة بالرصافة -؟ فقال له: إن أفتوني به حل؟ قال: " نعم ".

وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا.

ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح

س ٦٩٩: كيف يكون ترتيب الأدلة لئلا يحصل التعارض؟

ج: يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع:

فإن وجده: لم يحتج إلى النظر في سواه.

ولو خالفه كتاب، أو سنة: علم أن ذلك منسوخ، أو متأول؛ لكون الإجماع دليلاً قاطعاً لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً.

ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة.

وهما على رتبة واحدة، لأن كل واحد منهما دليل قاطع.

ولا يتصور التعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما منسوخاً.

ولا يتصور أن يتعارض علم وظن؛ لأن ما علم كيف يظن خلافه؟ وظن خلافه شك فكيف يشك فيما يعلم؟

ثم ينظر في أخبار الآحاد.

فإن عارض خبرٌ خاصٌ عمومَ كتابٍ، أو سنةٍ متواترة: فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها (راجع: س: ٤٥٧).

ثم ينظر بعد ذلك في قياس النصوص:

فإن تعارض قياسان، أو خبران، أو عمومان: طلب الترجيح.

س ٧٠٠: ما المراد بـ "التعارض"؟

ج: التعارض هو: التناقض.

س ٧٠١: هل من الممكن أن يتعارض خبران؟

ج: لا يجوز التعارض في خبرين؛ لأن خبر الله تعالى ورسوله ﷺ لا يكون كذباً.

س ٧٠٢: ما العمل إذا تعارض حكمان؟

ج: إن وجد التعارض في حكمين:

فإما أن يكون أحدهما كذباً من الراوي.

أو يمكن الجمع بينهما بالتنزيل على حالين أو في زمانين.

أو يكون أحدهما منسوخاً.

فإن لم يمكن الجمع، ولا معرفة النسخ: رجحنا فأخذنا بالأقوى في أنفسنا.

س ٧٠٣: كيف يحصل الترجيح في الأخبار؟

ج: يحصل الترجيح في الأخبار من ثلاثة أوجه:

الوجه الأول: يتعلق بالسند، وذلك أمور خمسة:

أحدها: كثرة الرواة. (بهذا قال الشافعي)

س ٧٠٤: هل اتفق على أنه يرجَّح بكثرة الرواة ؟

ج: كلا؛ فقد اختلف فيه على قولين:

١ - لا يرجح بكثرة الرواة. (بعض الحنفية)

ودليل ذلك: أنه خبر يتعلق به الحكم فلم يترجح بالكثرة كالشهادة

والفتوى.

٢ – يرجح بكثرة الرواة. (الشافعي)

ودليل ذلك ما يلي:

١ – أن ما كان رواته أكثر: كان أقوى في النفس وأبعد من الغلط أو السهو؛ فإن خبر كل واحد يفيد ظناً على انفراده، فإذا انضم أحدهما إلى الآخر: كان أقوى وآكد منه لو كان منفرداً، ولهذا ينتهي إلى التواتر بحيث يصير ضرورياً قاطعاً لا يشك فيه.

وتقديم الراجح مما غلب على الظن متعين؛ لأنه أقرب إلى الصحة.

ولذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين: وجب اتباعه.

٢ – أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجحون بكثرة العدد.

ولذلك قوَّى النبي ﷺ خبر ذي اليدين بموافقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

وأبو بكر قوَّى خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة.

وقوَّى عمر خبر المغيرة أيضاً في دية الجنين بموافقة محمد بن مسلمة.

وقوَّى خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد.

وقوَّى ابن عمر خبر أبي هريرة في: من شهد جنازة بموافقة عائشة.

إلى غير ذلك مما يكثر فيكون إجماعاً منهم.

٣ – أن هذه هي عادة الناس في حراثتهم، وتجاراتهم، وسلوك الطريق، فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يميلون إلى الأقوى.

** قالوا: وما استدل به أصحاب القول الأول غير صحيح؛ فإن الشهادة لا يرجَّح بها، وسببها أن باب الشهادة مبني على التعبد.

ولهذا لو شهد بلفظ الإخبار دون الشهادة: لم يقبل، ولا تقبل شهادة مائة امرأة على باقة بقل.

س ٧٠٥: أكمل الحديث فيما يتعلق بالأمور التي يرجح بها من جهة السند.

ج: تقدم أن الأول منها: كثرة الرواة.

الثاني : أن يكون أحد الراويين معروفاً بزيادة التيقظ، وقلة الغلط، فالثقة بروايته أكثر.

الثالث: أن يكون أورع وأتقى، فيكون أشد تحرزاً من الكذب، وأبعد من رواية ما يشك فيه.

الرابع: أن يكون راوي أحدِهما صاحب الواقعة فقول ميمونة: " تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان " يقدم على رواية ابن عباس: " نكحها وهو محرم ".

الخامس: أن يكون أحدُهما باشر القصة كرواية أبي رافع: " تزوج النبي ﷺ ميمونة وهي حلال وكنت السفير بينهما " مع رواية ابن عباس التي

ذكرناها، فإن المباشر أحق بالمعرفة من الأجنبي.

ولذلك قدم الصحابة أخبار أزواج النبي ﷺ في صحة صوم من أصبح جنباً، وفي وجوب الغسل من التقاء الختانين بدون الإنزال على خبر من روى خلاف ذلك.

س ٧٠٦: أكمل الحديث فيما يتعلق بما يحصل به الترجيح في الأخبار.

ج: تقدم أن الأول منها: يتعلق بالسند.

الوجه الثاني : الترجيح لأمر يعود إلى المتن، ويكون ذلك بأمور، منها:

١ - ترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلاً عن حكم الأصل مثل: أن الموجب للعبادة أولى من النافي لها؛ لأن النافي جاء على مقتضى العقل، والآخر متأخر عنه فكان كالناسخ له.

٢ - رواية الإثبات مقدمة على رواية النفي، لأن المثبت معه زيادة علم خفيت على صاحبه.

٣ - قال القاضي: إذا تعارض الحاظر والمبيح: قُدِّمَ الحاظر؛ لأنه الأحوط.

وقيل: لا يرجح بذلك.

ولا يرجح المسقط للحد على الموجب له، ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق؛ لأن ذلك لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما نقله من لفظ الإيجاب والإسقاط.

الوجه الثالث: الترجيح لأمر خارج، ويكون ذلك بأمور:

منها: أن يشهد القرآن والسنة، أو الإجماع، بوجوب العمل على وفق الخبر، أو يعضده قياس، أو يعمل به الخلفاء، أو يوافقه قول صحابي.

كموافقة خبر التغليس قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوٓاْ إِلَىٰ مَغۡفِرَةٖ مِّن رَّبِّكُمۡ ﴾.

الثاني: أن يختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي، والآخر متفق على رفعه.

الثالث: أن يكون راوي أحدِهما قد نقل عنه خلافه فتتعارض روايتاه، ويبقى الآخر سليماً عن التعارض فيكون أولى.

الرابع: أن يكون أحدهما مرسلاً، والآخر متصلاً: فالمتصل أولى؛ لأنه متفق عليه، وذلك مختلف فيه.

ترجيح المعاني:

س ٧٠٧: على أي أساس ترجح العلة ؟

ج: قال أصحابنا: ترجح العلة بما يرجح به الخبر من:

موافقتها لدليل آخر من كتاب، أو سنة، أو قول صحابي، و خبر مرسل.

أو بكون أحداهما ناقلة عن الأصل كما قلنا في الخبر (راجع: س: ٧٠٦).

س ٧٠٨: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين حاظرة، والأخرى مبيحة، أو كانت إحداهما مسقطة للحد، أو موجبة للعتق ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ - تقدم العلة الحاظرة.

ودليل ذلك ما يلي:

أ - أن في ذلك احتياطاً للحظر، ونفياً للحد.

ب - لأن الخطأ في نفي هذه الأحكام أسهل من الخطأ في إثباتها.

٢ - لا نرجح إحداهما على الأخرى.

ودليل ذلك ما يلي:

أ - أنهما حكمان شرعيان فيستويان.

ب - لأن سائر العلل لا ترجح بأحكامها، فكذا ههنا.

س ٧٠٩: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين تقتضي خفة حكمها، والأخرى تقتضي عدم خفته؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – ترجح العلة التي تقتضي خفة الحكم.

ودليل ذلك: أن الشريعة خفيفة.

٢ – ترجح العلة التي تقتضي تثقيل الحكم.

ودليل ذلك: أن الحق ثقيل.

* وهي ترجيحات ضعيفة.

س ٧١٠: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين حكماً، والأخرى وصفاً حسياً كـ " كونه قوتاً " أو " مسكراً " ؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – ترجح الحسية. (القاضي)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن الحسية كالعلة العقلية، والعقلية قطعية فهو أولى مما يوجب الظن.

ب – لأنها تفتقر إلى غيرها في الثبوت.

٢ – ومال أبو الخطاب إلى ترجيح الحكمية. (أبو الخطاب)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – أن الحسية كانت موجودة قبل الحكم، فلا يلازمها حكمها.

ب – أن الحكم أشد مطابقة للحكمية.

** وقيل: هذا كله ترجيح ضعيف.

س ٧١١: ما الحكم فيما إذا كانت العلة أقل أوصافاً من العلة الأخرى ؟

ج: نرجح العلة الأقل أوصافاً. (أبو الخطاب)

ودليل ذلك ما يلي:

أ – مشابهتها العلة العقلية في القوة، فكان أولى بالترجيح.

ب – ولأنها أجرى على الأصول.

(اقرأ التنبيه في آخر جواب السؤال الآتي)

س ٧١٢: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين أكثر فروعاً وعموماً من العلة الأخرى ؟

ج: نرجح العلة الأكثر فروعاً وعموماً. (أبو الخطاب)

* تنبيه: اختار أبو الخطاب بعد ذلك: التسوية: أي: أن الأوصاف والعموم لا يمكن أن ترجح بهما العلة،؛ لأن العلتين سواء في إفادتهما حكمهما، وسلامتهما من الفساد. ومتى صحت: لم يلتفت إلى كثرة فروعها، ولا كثرة أوصافها.

س ٧١٣: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين منتزعة من أصول، والأخرى منتزعة من أصل واحد ؟

ج: نرجح العلة المنتزعة من الأصول على ما انتزع من أصل واحد.

ودليل ذلك: أن الأصول شواهد بالصحة، فما كثرت شواهده: كان أقوى في إثارة غلبة الظن.

س ٧١٤: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين مطردة منعكسة، والأخرى مطردة لكنها ليست منعكسة ؟

ج: نرجح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس.

ودليل ذلك: أن الطرد والعكس دليل على صحة العلة ابتداء؛ لما فيه من غلبة الظن فلا أقل من أن يصلح للترجيح.

س ٧١٥: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين متعدية، والأخرى قاصرة؟

ج: اختلف في ذلك على قولين:

١ – تقدم العلة القاصرة.

ودليل ذلك: أن الفروع لا تبين قوة في ذات العلة، بل القاصرة أَوفق للنَّص.

٢ – نرجح العلة المتعدية على القاصرة.

ودليل ذلك: كثرة فائدتها.

** قالوا: وما ذكره أصحاب القول الأول غير صحيح؛ لأن العلماء قد اتفقوا على التعليل بالعلة المتعدية، أما القاصرة فمختلف فيها.

س ٧١٦: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين وصفاً، والعلة الأخرى اسماً ؟

ج: نرجح ما كانت علته وصفاً على ما كانت علته اسماً؛ لأَنَّه متفق على الوصف، مختلف في الاسم، فالمتفق عليه أقوى.

س ٧١٧: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين إثباتاً، والأخرى لفظها نفي؟

ج: نرجح ما كانت إثباتاً على التعليل بالنفي؛ لأن الإثبات اتفق على جواز التعليل به، بخلاف النفي.

س ٧١٨: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين مردودة إلى أصل قاس الشارع عليه، والأخرى ليست كذلك ؟

ج: نرجح العلة المردودة إلى أصل قاس الشرع عليه - كقياس الحج على الدين في أنه لا يسقط بالموت - فإنه: أولى من قياسهم على الصلاة؛ لتشبيه النبي ﷺ له بالدين في حديث الخثعميّة.

س ٧١٩: ما الحكم فيما إذا كان أصل إحدى العلتين متفقاً عليه، والآخر مختلفاً فيه؟

ج: نرجح المتفق على أصلها؛ فإن قوة الأصل تؤكد قوة العلة.

س ٧٢٠: ما الحكم فيما إذا كان أصل إحدى العلتين قوي، والآخر أضعف منه ؟

ج: نرجح كل علة قوي أصلها مثل:

أن يكون أحدهما محتملا للنسخ، والآخر لا يحتمل.

أو يثبت أحدهما بخبر متواتر، والآخر بآحاد.

أو يكون أحدهما ثابتاً بروايات كثيرة، والآخر برواية واحدة.

أو يثبت أحدهما بنص صريح، والآخر بتقدير، أو إضمار.

أو يكون أحدهما أصلاً بنفسه، والآخر أصلا لآخر.

أو أحدهما اتفق على تعليله، والآخر اختلف فيه.

أو يكون دليل أحد الوصفين مكشوفاً معيناً، والآخر: أجمعوا على أنه

بدليل، ولم يكن معيناً.

أو يكون أحدهما مُغيراً للنفي الأصلي، والآخر مُبقِياً عليه، فالمغيّر أولى؛ لأنه حكم شرعي، والآخر نفي للحكم على الحقيقة.

س ٧٢١: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين مؤثرة، والأخرى ملائمة؟

ج: نرجح العلة المؤثرة على الملائمة.

س ٧٢٢: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين ملائمة، والأخرى غريبة؟

ج: نرجح الملائمة على الغريب.

س ٧٢٣: ما الحكم فيما إذا كانت إحدى العلتين مناسبة، والأخرى شبهيَّة ؟

ج: نرجح المناسبة على الشّبهية؛ لأنه أقوى في تغليب الظن.

والله سبحانه وتعالى أعلم.

نهاية الجزء الثالث

وبه تمَّ الكتاب

والفضل لله أولاً وآخراً

تمَّ الفراغ من هذا العمل مساء الإثنين: ٢١ / ٨ / ١٤٣١ هـ



فهرس المحتويات

عنوان الباب أو الفصل	أسئلته
قاعدة: ما لا يتم الواجب إلا به	(٧٥ – ٧٩)
الواجب غير المحدد	(٨٠ – ٨١)
المندوب	(٨٢ – ٨٣)
المباح	(٨٤ – ٨٥)
حكم الأفعال والأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها	(٨٦ – ٨٨)
هل يعد المباح من التكليف؟	(٨٩ – ٩٢)
المكروه	(٩٣ – ٩٤)
الحرام	(٩٥ – ١٠٠)
أقسام النهي عند مصححي الصلاة في الدار المغصوبة	(١٠١ – ١٠٢)
هل الأمر بالشئ نهي عن ضده؟	(١٠٣)
التكليف	(١٠٤ – ١١١)
هل يعد الناسي والنائم والسكران ونحوهم مكلفين؟	(١١٢ – ١١٤)
هل يعد المكره غير الملجأ مكلفاً؟	(١١٥)
هل الكفار مخاطبون بفروع الإسلام؟	(١١٦ – ١١٩)
الشروط المعتبرة للفعل المكلف به	(١٢٠ – ١٢١)
المقتضى بالتكليف	(١٢٢)
الحكم الوضعي وأقسامه	بداية من (١٢٣)
الشرط وأقسامه والفرق بينه وبين العلة والمانع	(١٣١ – ١٣٥)
الصحة والفساد	(١٣٦ – ١٣٩)
القضاء والأداء والإعادة	(١٤٠ – ١٤٣)
العزيمة والرخصة	(١٤٤ – ١٥٢)

عنوان الباب أو الفصل	أسئلته
الأصل الثاني: سنة النبي ﷺ	بداية من: (٢٠١)
حقيقة الخبر وأقسامه	(٢٠٩ – ٢١١)
العلم الحاصل بالتواتر	(٢١٢)
ما حصل العلم في واقعة، وما حصله لشخص	(٢١٣ – ٢١٥)
شروط التواتر	(٢١٦ – ٢٢٠)
كتمان أهل التواتر ما يحتاج إلى نقله	(٢٢١ – ٢٢٢)
أخبار الآحاد	(٢٢٣ – ٢٢٥)
حكم التعبد بخبر الواحد عقلاً	(٢٢٦)
حكم التعبد بخبر الواحد سمعاً	(٢٢٧ – ٢٣١)
شروط الراوي	(٢٣٢ – ٢٣٩)
خبر مجهول الحال	(٢٤٠ – ٢٤٢)
أمور لا تشترط في الراوي	(٢٤٣ – ٢٤٨)
التزكية والجرح	(٢٤٩ – ٢٥١)
التعديل	(٢٥٢ – ٢٥٨)
عدالة الصحابة	(٢٥٩ – ٢٦٣)
رواية المحدود في القذف	(٢٦٤)
كيفية الرواية	(٢٦٥ – ٢٧٤)
إذا وجد سماعه بخط يوثق به	(٢٧٥ – ٢٧٨)
إذا شك في سماع حديث من شيخه	(٢٧٩)
إذا أنكر الشيخ الحديث	(٢٨٠ – ٢٨٢)
انفراد الثقة بزيادة في الحديث	(٢٨٣ – ٢٨٥)

عنوان الباب أو الفصل	أسئلته
الأصل الرابع: استصحاب الحال ودليل العقل	بداية من: (٣٣٤)
النافي للحكم: هل يلزمه الدليل؟	(٣٤٣)
من الأصول المختلف فيها: شرع من قبلنا	(٣٤٤ – ٣٤٦)
الأصل الثاني: قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف	(٣٤٧ – ٣٤٨)
إذا اختلف الصحابة على قولين	(٣٤٩)
الاستحسان	(٣٥٠ – ٣٥٤)
الأصل الرابع: الاستصلاح	(٣٥٥ – ٣٦٠)
تقاسيم الكلام والأسماء	بداية من: (٣٦١)
هل تثبت الأسماء بالقياس؟	(٣٦٣)
تقاسيم الأسماء	(٣٦٤ – ٣٦٨)
المجاز	(٣٦٩ – ٣٧٠)
دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز	(٣٧١ – ٣٧٢)
علامات الحقيقة والمجاز	(٣٧٣)
الكلام وأقسامه	(٣٧٤ – ٣٩٧)
البيان	(٣٩٨ – ٤٠٢)
تأخير البيان عن وقت الحاجة	(٤٠٣ – ٤٠٤)
الأمر	بداية من: (٤٠٥)
اشتراط الإرادة في الأمر	(٤٠٩)
ورود الأمر مجرداً عن القرائن	(٤١٠ – ٤١٢)
إذا وردت صيغة الأمر بعد النهي والحظر	(٤١٣ – ٤١٤)
الأمر المطلق	(٤١٥ – ٤١٦)

عنوان الباب أو الفصل	أسئلته
هل الأمر المطلق يدل على الفور؟	(٤١٧ – ٤١٨)
هل يسقط الواجب المؤقت بفوات وقته؟	(٤١٩)
هل يقتضي الأمر الإجزاء عند امتثاله؟	(٤٢٠)
الأمر بالأمر بالشئ هل يكون أمراً بذلك الشئ؟	(٤٢١)
إذا صدر الأمر من الشارع إلى جماعة فهل يكون الأمر كفائياً أم عينياً؟	(٤٢٢ – ٤٢٣)
هل تشارك الأمة النبي ﷺ فيما خوطب به من الأحكام؟	(٤٢٤)
هل يتعلق الأمر بالمعدوم؟	(٤٢٥ – ٤٢٦)
الأمر من الله بما يعلم أن المكلف لا يتمكن من فعله	(٤٢٧ – ٤٢٩)
النهي	(٤٣٠ – ٤٣١)
العموم	بداية من: (٤٣٢)
ألفاظ العموم	(٤٣٥ – ٤٣٧)
أقل الجمع	(٤٣٨)
إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص	(٤٣٩)
هل يقتضي قول الصحابي: " نهى النبي... " و " قضى النبي... " العموم؟	(٤٤٠)
هل يدخل العبد في الخطاب المضاف إلى " الناس " و " المؤمنين "؟	(٤٤١ – ٤٤٣)
حكم العام إذا دخله التخصيص	(٤٤٤ – ٤٤٥)
الحد الذي ينتهي إليه التخصيص	(٤٤٦)
دخول المخاطِب تحت الخطاب العام	(٤٤٧ – ٤٤٨)

تم بحمد الله تعالى


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
www.moswarat.com



يطلب من
مؤسسة الجريسي للتوزيع
ص.ب: 1405 الرياض
هاتف: 4022564 ناسوخ